جامعة الأزهر
كلية الشريعة و القانون
بالقاهرة

الشريعة و القانون

مجلة علمية نصف سنوية
تصدر عن
كلية الشريعة و القانون

العدد السابع عشر
١٩٩٧ - ١٩٩٨

الشريعة والقانون

مجلة علمية نصف سنوية تصدر عن
كلية الشريعة والقانون
العدد السابع عشر

تنفيذ
وكالة ناس للإعلان
٢٣ ش رشدى عابدين
ت: ٣٩٢٥٣٧٦ - ٣٩٥٢٢٣١

رقم الإيداع: ١٩٩٨/٦٦٣٥

محتويات العدد

موقف العلماء من النسخ

الجزء الثاني

الأستاذ الدكتور: حسن أحمد مرعى

أستاذ أصول الفقه بكلية الشريعة والقانون بالقاهرة(بالمعاش)

وكيل كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي

المبحث الثالث

في مذاهب العلماء في النسخ جوازا ووقوعا:

فى مذاهب العلماء فى النسخ جوازا ووقوعا:

انتهى المبحث الثانى ببيان الفرق بين البداء والنسخ، وأبطلنا فيه الملازمة التى عقدها اليهود بين البداء والنسخ ليصلوا إلى غرضهم من منع نسخ شريعة محمد ﷺ لشريعة موسى عليه السلام، وهذا الغرض يلتف حوله كل فرق اليهود على اختلاف طرقهم فى الوصول اليه، وهذا إجمال لابد فيه من تفصيل نبين به فرق اليهود وحكم النسخ عند كل فرقة وأدلة ذلك عندهم، ثم نناقشهم فيما ذهبوا إليه وما استدلوا به وذلك فى المطلب الأول من هذا المبحث.

ثم نعقد المطلب الثانى فى حكم النسخ عند النصارى، ومناقشتهم بما هو متداول من الأناجيل التى اعتمدتها الكنيسة، والتى حرمت قراءة غيرها وتداوله.

ثم يأتى المطلب الثالث فى بيان موقف المسلمين من النسخ جوازاً ووقوعاً وبيان ما استدلوا به، ثم مناقشة هذه الأدلة وأختم هذا المبحث ببيان الرأى المختار وما يترجح به.

المطلب الأول

فى موقف اليهود من النسخ

افترقت اليهود إلي فرق كثيرة، وهذه الفرق على كثرتها واختلافها فيما بينها فى أشياء منها أسس الديانة اليهودية، كاختلافهم فيمن كلم موسى أهو الله؟ كما يقول الكثير منهم - أم هو ملك اختاره الله كما هو رأى اليوذعانية منهم[٢].

وكاختلافهم فى وجود نبى بعد موسى عليه السلام، وهل يكون صاحب شريعة

(١) راجع: الإحكام للآمدى جـ٣ ص١٥٧ والملل والنحل للشهرستانى جـ١ ص١٤٧، ١٦٠، ١٦٦، ١٧٣، ٢١٠ ومناهل العرفان جـ٢ ص٧٦ وما بعدها والإحكام لابن حزم جـ ٤ ص ٤٤٦ وغيرها.
(٢) اليوذعانية نسبة الى رجل يقال له يوذعان - الملل والنحل جـ١ ص٢١٦.

وكاختلافهم فى عدد الصلوات، حتى أوصلها أبو عيسى الأصفهانى الى عشر.

وكمخالفة العنانية لسائر لليهود فى السبت والأعداد، والنهى عن أكل الطير والظباء والسمك والجراد الى غير ذلك[1].

أقول: إن اليهود - مع هذا الاختلاف فيما بينهم - تجمعهم كلمة واحدة هى: أن شريعة موسى لا تنسخ.

ولا يهمهم أى طريق يسلكونه للوصول الى تحقيق هذا الهدف المشترك، وقد نقل إلينا من أخبار هذه الفرق آراء ثلاث منها وهى:

الفرقة الأولى: الشمعونية وهى نسبة الى شمعون بن يعقوب[2] وهذه الفرقة أشد فرق اليهود تعنتاً فهى تقول: إن النسخ محال عقلا وإذا كان محالاً عقلاً فهو غير واقع سمعاً بالضرورة.

الفرقة الثانية: العنانية - نسبة الى عنان بن داود[3] - وهذه الفرقة ترى أن النسخ جائز عقلا، لكنه غير واقع سمعًا.

الفرقة الثالثة: العيسوية - نسبة الى أبى يس إسحق بن يعقوب الأصفهانى[4] - وهذه الفرقة ترى أن النسخ جائز عقلاً وواقع سمعاً، ولكنها لكى تسير مع الركب اليهودى، ولا تلزم باتباع شريعة خاتم الأنبياء - عليه وعليهم صلوات الله وسلامه - تقول هذه الفرقة: إن محمدا رسول من الله حقا، لكنه أرسل الى بنى إسماعيل دون بنى اسرائيل، فلم تنسخ شريعة موسى بشريعة محمد عليهما السلام.

فهذه ثلاثة مذاهب لليهود فى هذه المسألة وإليك بيانها:

---

(١) المرجع السابق.

(٢) النسخ فى القرآن الكريم للدكتور مصطفى زيد جـ١ ص٢٧.

(٣) الملل والنحل جـ١ ص٢١٥.

(٤) اسمه عوفيد ألوهيم أي عابد الله: كان فى زمن المنصور وابتدأ دعوته فى آخر ملوك بنى أمية مروان بن محمد الحمار وانظر فى ترجمته وتحقيق مذهبه الملل والنحل جـ١٢ ص٢١٦.

المذهب الأول وأدلته

وهو مذهب الشمعونية الذين يقولون إن النسخ محال عقلا وغير واقع سمعا.

وهذا المذهب أخطر المذاهب وأشدها غلواً وأبعدها عن الحق، لأنه يؤدى الى إهدار العقل البشرى، وأى إهدار للعقل أمر من التلبيس عليه بشبه غريبة عن الأفهام فيحصلون منها على حكم باستحالة النسخ استحالة عقلية، فلا يكون هناك مجال لمناقشة الوقوع السمعى، ما دام العقل قد حكم بالاستحالة، واستندوا فى رأيهم هنا إلى شبه نذكرها فيما يأتى:

شبهات اليهود الشمعونية

الشبهة الأولى: أن القول بجواز النسخ يترتب عليه محال، وكل ما كان كذلك لا يجوز عقلا، فالنسخ لا يجوز عقلا، وبيانه أنه لو جاز للشارع أن ينسخ حكما من أحكامه بعد الأمر به فإما أن يكون ذلك لحكمة ظهرت له بعد أن لم تكن فيلزم، منه تجويز البداء والجهل على الله تعالى وذلك مستحيل، وإما أن يكون النسخ لا لحكمة فيلزم منه العبث، وهو مستحيل أيضاً على الله، وما أدى الى المحال محال[1] ،فيكون النسخ محالا.

رد هذه الشبهة: إن الخصم قد أعماه حقده على الإسلام ورسوله وأهله، فنسى أو تناسى قسما ثالثاً كان لابد أن يأتى به وهو يورد هذا الترديد فيقول: النسخ إما أن يكون لحكمة ظهرت بعد خفاء، أو لحكمة كانت معلومة، أو لغير حكمة.

وإذا استوفى الصور الممكنة حسبما ذكرنا، فنحن نختار أن النسخ كان لحكمة معلومة لله تعالى الذى أحاط بكل شيء علما، فهو سبحانه يعلم الحكم المنسوخ وما يحققه من المصلحة قبل نسخه، ويعلم أزلا أن هذه المصلحة ستنتهى فى الوقت الذى حدد فى علم الله تعالى لورود الناسخ الذى يحقق المصلحة فى وقته للعباد.

وعلى هذا فلا يكون فى النسخ وصف لله تعالى بالبداء ولا بالعبث، وانما هو

---

(١) من المعلوم أن المستحيل هو الذى يترتب على فرض وجوده مستحيل عقلا.

كما قيل: تغيير فى المعلوم لا فى العلم.

وحتى لو سلمنا حصرهم الترديد فيما ذكروه اخترنا أن النسخ لا يكون لحكمة ولكننا نمنع أن يترتب على هذا عبث، فإن الله تعالى أن يفعل ما يشاء ويختار ما يريد[1] وهذا هو ما اختاره ابن حزم الظاهرى فإنه يرى أن النسخ لا حكمة له إلا أن الله أراد ذلك[2].

الشبهة الثانية: كالشبهة الأولى من حيث إن النسخ يترتب على فرص جوازه محال، ولكن بيانها من وجه آخر غير الأولى، وذلك أن الحكم المنسوخ إما أن يكون مؤقتا بوقت أو مؤبداً، فإن كان مؤقتا بوقت فلا يقبل النسخ لانتهائه عند الغاية التى حددها الشارع وإلا لزم تحصيل الحاصل وهو محال.

وإن كان الحكم المنسوخ مؤبداً لزم من نسخه المحال أيضاً من وجوه:

الأول: أن تأبيد الحكم يقتضي بقاءه والنسخ ينافيه، وهذا تناقض ينزه عنه.

الثانى: أن جواز نسخ الحكم مع تأبيده يقتضى إبقاء المكلف فى الجهل وهو، قبيح وما لزم منه القبيح قبيح.

الثالث: أن جواز نسخ الحكم المؤبد يلزم منه أنه لا يمكن لنا معرفة الأحكام المؤبدة، ما دام التأبيد يمكن أن يراد به عدم التأبيد وهذا بدوره يوجب إعجاز الرب سبحانه عن أعلامنا بالتأبيد وهذا محال.

الرابع: أنه لو جاز نسخ الحكم المؤبد لما بقى لنا وثوق بوعد الله ووعيده، ولا بشىء من الظواهر اللفظية، وهو اختلال فى الشرائع عظيم.

الخامس: أن ذلك يستلزم نسخ الشريعة الإسلامية، ولم يقل أحد منكم بذلك بل قرر الكل أنها باقية الى يوم الدين.

(١) مسلم الثبوت جـ٢ ص٥٦.
(٢) الإحكام لابن حزم جـ٤ ص٤٤١.

رد هذه الشبهة:

لاشك أن هذه الشبهة كسابقتها مغالية وإلزام بما لا يلتزم، فإن القائلين بعدم جواز النسخ عقلا من اليهود - أخزاهم الله - لم يستكملوا الصور المحتملة فى محل النزاع، ولو استوفوها لقالوا: الحكم إما أن يكون مؤقتا بوقت، أو مؤبدا، أو مطلقا عن التوقيت والتأبيد.

فاذا قالوا اخترنا الشق الأخير من ترديدنا، وهو أن الحكم المنسوخ مطلق عن التوقيت والتأبيد، وكل ما كان كذلك لا يكون فى نسخه التزام محال كما قالوا، لأنه يدل على استمرار بحسب الظاهر، فيمكن نسخه دون أن يترتب عليه محال.

ولو سلمنا لهم جدلا حصرهم الترديد فيما ذكروه، لاخترنا أن الحكم المنسوخ مؤقت، ونمنع أن يكون المؤقت غير قابل للنسخ فإن الشارع، إذا قال: صل بعد الزوال ركعتين، ثم قال ضحوة: لا تصل، لكان ذلك جائزا عندنا، وكذا اذا قال ذلك بعد الوقت فالاتفاق على جواز النسخ إذا كان المكلف مطالبا بالقضاء، أو قلنا إن الأمر بالأداء يستلزم القضاء، وبهذا لا يكون فى النسخ تحصيل حاصل، لأنه قد يكون التوقيت راجعا الى الفعل، وليس واجباً الى الحكم، وهو الكثير الغالب فى المؤقت والمؤبد تفصيل ذلك فى النسخ قبل التمكن.

على أننا لو اخترنا أن الحكم المنسوخ مؤبد، لم يلزم عليه محال كما قالوا، وبيان ذلك:

أولاً: أما كون هذا يؤدى الى التناقض، فمدفوع بأن الخطابات الشرعية مقيدة بأن لا يرد عليها ناسخ، وذلك كتقييدها ببقاء الأهلية للتكليف، ولم يقل أحد إن التقييد استمرار الأحكام ببقاء أهلية المكلف للتكليف يؤدى الى التناقض.

ثانيا: كونه يؤدى الى إيقاع المكلف فى الجهل قد دفعه أبو الحسين البصرى بأن هذا الحكم قد اقترن به ما يشعر بنسخه[1]- بناء على مذهبه فى عدم

---

(١) المعتمد جـ١ ص٤٠١.

جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة، وهو مذهب رده جماهير الأصوليين.

أما نحن فنقول: ان الخطاب وإن كان دالا على التأبيد فإن جواز نسخه لا يوقع المكلف في جهل مادام النسخ حقيقة مقررة، فإذا وجد الجهل فالمكلف هو الملوم، لأنه كان عليه أن يعتقد التأبيد في هذا الخطاب بشرط عدم ورود الناسخ، فالجهل إذن من جهة المكلف، والقول بقبح ذلك على الله مبني على فاسد، وهو القول بالتحسين والتقبيح العقليين، وماذا يقولون في صحة إنسان وغذاه أيوقع هذا في جهل، لأن هذه الأعراض إن كانت موجودة الآن فهي قابلة للزوال، فيحل المرض محل الصحة، والفقر محل الغنى.

ثالثاً: قولهم: إن هذا يؤدي، إلى تعجيز الرب عن إعلامنا بالأحكام المؤبدة مدفوع بأن التأبيد يفهمه الناس بسهولة ويسر من خطابات الشارع المشتملة على التأبيد، مع مراعاة أن الأصل بقاء الحكم الأول وما اتصل به من تأقيت أو تأبيد، واحتمال النسخ احتمال مرجوح، والذي يؤيده العقل والشرع استصحاب الأصل.

رابعاً: قولهم: ان هذا يؤدي إلى عدم الوثوق بأخبار الله تعالى مدفوع بأن اللفظ الدال على الوعد أو الوعيد أو غيرهما مما جاء في الكتاب العزيز، إن كان نصا لا يحتمل التأويل فالوثوق به حاصل لا محالة، وإن كان مما يحتمل التأويل فالوثوق به حاصل حسب حاله، فلم يرتفع الوثوق عن خبر الله تعالى.

خامساً: قولهم: ان ذلك يستلزم نسخ شريعة الاسلام، فهذا أيضاً مدفوع بأن العقل والشرع والواقع منع من ذلك، أما العقل: فإن المعلوم أن النسخ لا يكون إلا على يد رسول، ولا رسول بعد محمد ﷺ فلا نسخ لشريعته.

دليل الأولى: إن الذي يملك النسخ إنما هو الله تعالى، ولابد من واسطة بيننا وبينه تبلغنا ذلك، وتلك الواسطة هي الرسول ﷺ، **ودليل الثانية قوله سبحانه "ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين"**[1].

(١) الآية ٤٠ من سورة الأحزاب.

فأنتج هذا أن نسخ شريعة محمد ﷺ محال عقلا،

وأما الشرع: فإن الله سبحانه ارسل رسوله محمدا ﷺ وأيده بالمعجزات المنقولة بالتواتر عبر القرون والأزمان، وأخلدها وأبقاها القرآن الكريم، وقد نقل لنا فيه رسولنا ﷺ عن ربه قوله سبحانه **إانا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون"** وشريعة تكفل الله لها بالحفظ لابد أن تبقى.

وأما الواقع: فقد مضى على بعثة محمد ﷺ أربعة عشر قرناً من الزمان ولم يأت بعده رسول ولن يأتى، ولم تنسخ شريعته ولن تنسخ، ولا يزال القرآن الكريم محفوظاً وسيظل كذلك حتى يرث الله الأرض ومن عليها.

ومعلوم أن كلام الله تعالى لا يختلف، وبناء على ما تقدم أجمع المسلمون على أن شريعة محمد عليه السلام خاتمة الشرائع ونبيها خاتم الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم.

ولنا عودة إلى الحكم المؤقت والمؤبد عندما نتكلم على شروط النسخ، ويكفينا هنا أن نصل إلى حقيقة هامة وهى أن العقل لا يحيل نسخ ذلك الحكم لأنه لا يترتب على فرض وقوعه محال[1].

الشبهة الثالثة: لو جاز النسخ للزم منه نسبة الجهل إلي الله - تعالى الله عن ذلك علواً كبيرا - أو تحصيل الحاصل، لكن نسبة الجهل إلى الله سبحانه وتحصيل الحاصل محالان، فيستحيل ما أدى إليهما وهو القول بجواز النسخ.

وبيان ذلك أن الحكم المنسوخ لا يخلو إما أن يكون قد علمه الله مؤبدا أو مؤقتا فان كان قد علمه الله مؤبدا وجوزنا نسخه لكان ذلك قطعا للدوام الموجود فى علم الله تعالى، فينقلب علم الله إلى جهل وهو محال.

وإن كان الله قد علم الحكم المنسوخ على أنه مؤقت فينتهى مثل هذا الحكم بانتهاء وقته، وحينئذ يكون النسخ تحصيلا للحاصل، وهو محال أيضاً.

---

(١) مسلم الثبوت جـ٢ ص٥٧.

رد هذه الشبهة: وردها: أننا نختار أن الله سبحانه قد علم الحكم المنسوخ على أنه مؤقت لا مؤبد، وتأقيته إنما هو بورود الناسخ لا غير ذلك من الغايات، فورود الناسخ محقق لما فى علم الله تعالى لا مخالف له، وإذا ورد الناسخ انتهى بوروده ذلك الحكم المنسوخ الذى حدد له فى علم الله تعالى ذلك الوقت لرفعه بالنسخ، وليس فى هذا تحصيل للحاصل كما قالوا.

الشبهة الرابعة: وقد أشرنا اليها عند مناقشتنا لتعريف النسخ بالرفع.

قالوا: لو جاز النسخ الذى يترتب عليه ارتفاع الحكم فإما ان يكون هذا الارتفاع للحكم قبل وجوده أو بعده أو معه، والكل باطل، فيبطل ما أدى اليه وهو القول بجواز النسخ.

وبيان ذلك: أن ارتفاع الحكم الذى تقولون بنسخه لا يمكن أن يرتفع قبل ان يوجد - والعدم الأصلى كما يقال ليس ارتفاعا - وكذلك لا يمكن أن يرتفع بعد وجوده لأن ما ثبت لا يصير منعدما بعينه، فارتفاع عينه محال، ولا يمكن أيضا ارتفاعه مع وجوده لأنه لو ارتفع حال الوجود لزم اجتماع النفى والإثبات فيوجد حين لا يوجد وهذا محال.

رد هذه الشبهة: والرد على هذه الشبهة سهل، لأن ما تدل عليه هو أن الفعل لا يرتفع قبل وجوده ولا مع وجوده ولا بعده، وهذا لا نزاع فيه، وإنما النزاع فى رفع تعلق الحكم بفعل المكلف فيما يستقبل من الزمان، وهو الذى يعنينا من الحكم بجواز النسخ، وهو الذى يجب أن يكون محلا للنزاع، وهو كما نرى ممكن ولا محال فيه كما يزول ذلك الحكم بالموت وغيره من مسقطات التكليف.

الشبهة الخامسة: أن القول بجواز النسخ يستلزم اجتماع الضدين واجتماعهما محال، بيان ذلك من وجهين:

الأول: الفعل المأمور به اما أن يكون حسنا أو قبيحا، فإن كان حسنا فقد نهى عنه عندما نسخ، وإن كان قبيحا فلا يجوز أن يؤمر به ولكنه قد أمر به ثم نهى عنه، أو نهى عنه ثم أمر به وهذا يستلزم اجتماع الضدين من الحسن والقبح وهذا باطل.

رد هذا الوجه: ونجيب عن هذا بأنه مبنى على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وهى باطلة.

وعلى فرض التسليم بوجود الحسن والقبح العقليين، فلا مانع أن يكون الحكم حسنًا فى وقت حتى يحقق المصلحة من شرعه، ثم يأتى حكم آخر يحقق المصلحة فى الزمان الثانى، ويرفع الحكم الأول.

الثانى: أن الفعل المأمور به إما أن يكون طاعة أو معصية، فإن كان طاعة فقد نهى عن الطاعة عند ورود النسخ، وإن كان معصية فقد أمر بالمعصية كذلك، وفى هذا اجتماع للضدين هنا أيضاً.

رد هذا الوجه: ونجيب عن هذا الوجه بأن الفعل إنما يكون طاعة عند الأمر به ويكون معصية عند النهى عنه فالأمر به واعتباره طاعة فى وقت، والنهى عنه واعتباره معصية فى وقت آخر، فلم يجتمع الضدان كما يقولون، وإنما قلنا إن المأمور به يكون طاعة والمنهى عنه يكون معصية، لأن الذى يملك جعل الشىء طاعة أو معصية هو الذى يملك إصدار الأمر والنهى إلى المكلفين، وهو الله العليم الخبير.

وإلى هنا نكون قد أبطلنا هذه الشبهات الواهية التى أقامها الشمعونية - قاتلهم الله - على دعواهم عدم جواز النسخ عقلاً[1].

أما قولهم: إن النسخ غير واقع سمعًا، فيلتقون فيها مع العنانية، فلنتجه لمناقشتهم.

المذهب الثانى وأدلته

وهذا هو مذهب العنانية الذين يقولون: إن النسخ جائز عقلا، لكنه غير واقع سمعًا.

ودعواهم الأولى وهى القول بجواز النسخ عقلا، يتفقون فيها مع جماهير العقلاء ممن لم يعمهم التعصب والهوى، ذلك لأن النسخ لا يترتب على فرض جوازه محال عقلا.

أما دعواهم الثانية وهى القول باستحالة وقوع النسخ سمعا فهذه الدعوى - كما قلنا - يلتقى عندها الشمعونية والعنانية.

---

(١) انظر فى تحقيق هذه الشبهات ودفعها كتب الأصول عامة ومنها المعتمد جـ١ ص٤٠١ والمحصول جـ١ ص٦٩٠، والاحكام للآمدى جـ٣ ص١٦٥، والتحرير للكمال جـ٣ ص٤٤، والتمهيد للباقلانى ص١٣١، والنسخ فى القرآن الكريم للدكتور مصطفى زيد جـ١ ص٢٦ ومناهل العرفان للزرقانى جـ٢ ص٩٣.

دليل هذه الدعوى:

واستدلوا على دعواهم هذه بما تناقله اليهود فى التوراة التى لم تزل محفوظة منقولة بالتواتر - كما يزعمون - من أن موسى عليه السلام قال: "**هذه الشريعة مؤبدة عليكم ولازمة لكم، ما دامت السموات والأرض**[1]" ونحو ذلك من الألفاظ التى تدل على تأبيد هذه الشريعة، وإذا كانت هذه الشريعة مؤبدة فلا يمكن أن يقع نسخها بشريعة أخرى.

وأيضاً فقد روى عن موسى عليه السلام أنه قال: ليحفظوا السبت فى أجيالهم عهداً أبديًا هو بينى وبين بنى اسرائيل علامة الى الأبد[2] وإذا ثبت تأبيد لزوم يوم السبت، فهذا يدل على أنه لا يقع نسخ هذا الحكم، فيدل على تأبيد الشريعة إذ لا فرق بين حكم وحكم آخر.

ثم يقولون: إن النسخ، وإن كان ممكنا عقلا، فهو مستحيل سمعا، لأن موسى عليه السلام قد حكم - بما قاله من الفاظ نقلناها عنه خلفا عن سلف - بأن شريعته لا تنسخ.

وقد قالوا: «إن من ادعى نسخ شريعة موسى فقد كذب»، لأنه بدعواه هذه يكون مكذبا لموسى عليه السلام، والكذب عليه محال فبطل ما أدى اليه من وقوع نسخ شريعة موسى، وثبت بهذا عدم وقوع النسخ سمعا على زعم هؤلاء وأولئك من اليهود.

رد هذه الشبهة: إننا إذا أمعنا النظر قليلا، وجدناها تنهار أمام قوة الحق، وفى توراتهم مع ما عليها من مآخذ بطلان لشبهتهم هذه، وتفصيل بطلان هذه الشبهة يتضح من وجوه:

الوجه الأول: أنهم يبنون هذه الشبهة على أن التوراة منقولة بالتواتر خلفا عن

(١) مناهل العرفان جـ٢ ص٩٧، والتقرير والتحبير جـ٣ ص٤٦.

(٢) سفر الخروج الإصحاح ٣١ الآيات من ١٢ - ١٦.

أما العبارة الدالة على تأبيد هذه الشريعة فبعد البحث فى كتب العهد القديم لم أجدها ولكن المنقول فيها تعليق بقائهم فى الأرض وإنزال الخير على حفظ شريعة الله وفرائضه انظر سفر الاويين الاصحاح ٢٠ الآية ٢٢ والاصحاح ٢٦ الآية ٣.

سلف، عمن شاهد موسى عليه السلام، ولكنا نقول:إن هذه الدعوي محصن افتراء لأنه لا يمكن اثباته، وإلا فأين هذا التواتر المدعى؟ وقد أجمع أهل النقل على أن يختصر أحرق أسفارها وقتل حفاظها - ولم يكن يحفظها الا أقل القليل - وذلك حينما طغوا وقتلوا نبيا من أنبياء الله[1] تعالى فسلط الله عليهم هذا الظالم فأحرق توراتهم وبيت قدسهم وقتلهم شر تقتيل.

وما لنا نذهب بعيدا وهم أنفسهم يعترفون بقطع هذا التواتر. استمع معى إلى توراتهم تقول: "فأرسل الرب إله آبائهم إليهم عن يد رسله مبكرا ومرسلا لأنه شفق على شعبه وعلى مسكنه، فكانوا يهزءون برسل الله ورذلوا كلامه، وتهاونوا بأنبيائه حتى ثار غضب الرب على شعبه حتى لم يكن شفاء، فأصعد عليهم ملك الكلدانيين قتل مختاريهم بالسيف فى بيت مقدسهم ولم يشفق على فتي أو عذراء ولا على شيخ أو أشيب بل دفع الجميع لبلده، وجمع آنية بيت الله الكبيرة والصغيرة وخزائن بيت الرب وخزائن الملك ورؤسائه أتى بها جميعا الى بابل. وأحرقوا بيت الله وهدموا سور أورشليم، وأحرقوا جميع قصورها بالنار، وأهلكوا جميع آنيتها الثمينة، وسبى الذين بقوا من السيف إلى بابل فكانوا له ولبنيه عبيداً إلي أن ملكت مملكة فارس لإكمال كلام الرب بفم أرميا حتى استوفت الأرض سبوتها لأنها سبتت فى كل أيام خرابها لاكمال سبعين سنة، وفى السنة الأولى لكورش ملك فارس لأجل تكميل كلام الرب بفم أرميا نبه الرب روح كورش ملك فارس فأطلق نداء فى كل مملكته وكذا بالكتابة قائلا: هكذا قال كورش ملك فارس إن الرب إله السماء قد أعطانى جميع ممالك الأرض وهو أوصانى أن أبنى له بيتا فى أورشليم التى فى يهوذا من منكم من جميع شعبه الرب ألهه معه وليصعد[2]".

أعتقد أنه بعد هذا لا يمكن لعاقل أن يدعى بقاء هذا التواتر بعد أن قتل هذا الغازى مختاريهم، ولم يبق منهم شيخا ولا أشيب، ومن نجا من القتل استعبد، وكان هذا الاستعباد لمدة طويلة، والعبد دائما مشغول بخدمة سيده فى خوف منه ورعب،

---

(١) مسلم الثبوت جـ ٢ ص ٥٩..

(٢) أخبار الأيام الثانى الاصحاح ٣٦ الآيات ١٥ - ٣٣.

خاصة إذا كان عدوا ظالما سابيا، فلم يكن أحد ممن بقى قادرا على استذكار التوراة - إن كان من حفاظها - فضلا عن أن يحفظها أو يحفظها لغيره.

فلم يبق مكان لدعواهم تواتر التوراة وبقاءها محفوظة، ثم أن أخبارهم قد ذكروا أن عزيرا ألهمها فكتبها ودفعها الى تلميذه ليقرأها عليهم فأخذوها عن هذا التلميذ[1] فمدار النقل على هذا التلميذ وهو لا يثبت التواتر.

الوجه الثانى: ومما يجعلنا نقطع بأن التوراة الموجودة الآن ليست هى التوراة التى نزلت على موسى عليه السلام: أن فيها تناقضا عجيبا يستحيل معه ثبوت تواترها وحفظها كما أنزلت.

منه: أن نسخها الثلاث - وهى التى بأيدى العنانية، والتى بأيدى السامرية والتى بأيدى النصارى مختلفة فى أعمار الدنيا، ففى نسخة السامرية زيادة ألف سنة وكسر على ما فى نسخة العنانية، وفى التى بأيدى النصارى زيادة ألف وثلاثمائة سنة[2].

ومنه: أن فيها تجريحا لأنبياء الله ونسبة أشياء، اليهم تخل بعصمتهم نذكر منها على سبيل المثال:

أولا: قولهم فى التوراة عن لوط عليه السلام وابنتيه: "فسكن فى المغارة هو وابنتاه وقالت البكر للصغيرة: أبونا قد شاخ وليس فى الأرض رجل ليدخل علينا كعادة كل الأرض، هلمى نسقى أبانا خمرا ونضطجع معه فنحيى من أبينا نسلا، فسقتا أباهما خمرا فى تلك الليلة ودخلت البكر واضطجعت مع أبيها ولم يعلم باضطجاعها ولا بقيامها، وحدث فى الغد أن البكر قالت للصغيرة أنى قد اضطجعت البارحة مع أبى نسقيه خمرا الليلة أيضا فادخلى اضطجعى معه فنحيى من أبينا نسلا فسقتا أباهما خمرا فى تلك الليلة أيضا وقامت الصغيرة واضطجعت معه ولم يعلم باضطجاعها ولا بقيامها فحبلت ابنتا لوط من أبيهما فولدت البكر ابنا ودعت اسمه،

---

(١) التقرير والتحبير جـ٢ ص٤٧ ومسلم الثبوت جـ٢ ص٥٩.

(٢) التقرير والتحبير جـ٣ ص٤٧.

موآب وهو أبو الموآبيين اليوم، والصغيرة أيضاً ولدت ابنا ودعت اسمه بن عمى وهو أبو بنى عمون الى اليوم[1]".

فقد نسبت هذه التوراة الى لوط عليه السلام - ما هو منزه عنه - أنه شرب الخمر وزنى بابنتيه وهذا لا يمكن أن يكون من نبى نعصوم.

ثانيا: قولهم فى توراتهم عن سليمان عليه السلام: "وكانت له سبعمائة من النساء السيدات، وثلاثمائة من السرارى فأمالت نساؤه قلبه وكان فى زمان شيخوخة سليمان أن نساؤه أملن قلبه ورأى آلهة أخرى ولم يكن قلبه كاملا مع الرب[2]".

فهل يتصور مع نبى معصوم أن يميل قلبه وراء آلهة أخرى؟ فإلام يدعون إذن؟

ومنه: وما يقطع التواتر المدعى نسبتها الى الله تعالى أمورا لا يمكن أبدا أن يتصف بها القوى القادر الحكيم الخبير، من هذه الأمور:

أولاً: قولهم فى التوراة بعد ذكر ما رأى الرب من الشرور التى ملها الإنسان وعزمه على إهلاكهم قال: لأنى حزنت أنى ملتهم[3]".

ثانيا: قولهم بعد ذكر محاورة دارت بين موسى وربه بشأن إهلاك بنى اسرائيل "فندم الرب على الشر الذى قال إنه يفعله بشعبه[4]".

الى غير ذلك مما نسبوه إلى الله جل جلاله وتعالى عما يقوله هؤلاء علوا كبيرا.

وما تقدم يطعن التوراة فى سندها، ويثبت عدم توافرها، وفوق ذلك فهو يطعنها فى متنها ايضا فإن كتابا هذا شأنه لا يمكن أن يكون هو الكتاب الذى أنزل الله على موسى عليه السلام، ويجعلنا نعتقد أن التوراة الموجودة الآن قد دخلها التحريف والتبديل كما أخبر القرآن الكريم عنهم فى كتابه حيث قال:

"أفتطمعون أن يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهو يعلمون[5]".

---

(١) سفر التكوين إصحاح ١٩ الآيات ٣٠ -٣٧.
(٢) سفر الملوك الأول الإصحاح ١١ الآيات ٣ وما بعدها.
(٣) سفر التكوين الإصحاح ١١ الآيات ٣ وما بعدها.
(٤) سفر الخروج الإصحاح ٣٢ الآيات ٩-١٤.
(٥) الآية ٧٥ من سورة البقرة.

وقوله تعالى: "فبما نقضهم ميثاقهم لعناهم وجعلنا قلوبهم قاسية يحرفون الكلم عن مواضعه[1]".

الوجه الثالث: وما دامت التوراة التى بأيديهم والتى ورد فيها ما يدل على تأبيد شريعة موسى عليه السلام - كما يزعمون - قد دخلها الكثير من التحريف والتغيير، فلعل هذه المقالة - التى تفيد أن شريعة موسى مؤبدة - مدسوسة على التوراة، دخلت فيها عند التحريف وقد اختلق هذا ابن الراوندى ليعارض به دعوى رسالة نبينا ﷺ[2].

ومما يدل على أن هذا وأمثاله مدسوس على التورة، ولم يكن فى توراة موسى عليه السلام: أن هذا القول لو كان موجودا فى التوراة التى نزلت على موسى عليه السلام، بل اذا كان هذا موجودا فى التوراة عند بعثة الرسول ﷺ، لقضت العادة بمحاجتهم به نبينا محمدا ﷺ، ولكنه لم يقع شىء من هذا، لأنه لو وقع ذلك لاشتهر فإن هذا مما تتوافر الدواعى على نقله، خاصة وأن كثيرا من اليهود قد دخلوا فى الاسلام ككعب الأحبار ووهب بن منبه وعبد الله بن سلام وغيرهم ولم يعارضوا رسالة محمد ﷺ بمثل هذه الأقوال التى نراها فى توراة اليوم.

الوجه الرابع: على أنه بجانب هذا التحريف والتغيير المتعمد نجد تحريفا آخر جاء إلى التوراة من طريق أخرى ذلك: أن لغة التوراة التى أنزلت بها على موسى هى العبرية وقد ترجمت من العبرية الى غيرها من اللغات، وإلا فأين هى التوراة التى أنزلت على موسى أو كتبت بين يديه أو كتبت فى عهد أصحابه؟

إن هذه التوراة لا وجود لها الآن وإنما الموجود هو ترجمة للتوراة التى ألهمها عزيز بعد أن أماته الله مائة عام ثم بعثه فجاء فوجد القرية معمورة من بنى إسرائيل، فطلب التوراة فلم يجدها، فدعا الله تعالى أن يلهمها - وكان مجاب الدعوة - وكتبها ودفعها الى تلميذه ليقرأها عليهم، فصار مدار النقل على هذا التلميذ[3].

---

(١) الآية ١٣ من سورة المائدة.

(٢) التقرير والتحبير جـ ٣ ص٤٦.

(٣) التقرير والتحبير جـ ٣ ص ٤٧ ومسلم الثبوت جـ ٢ ص ٥٩.

وهذا - فوق أنه يقطع التواتر المدعى كما سبق - فانه يجوز للعقل أن يحكم بأن هذا التلميذ زاد فيها ونقص حسبما تقتضيه حاجات الناس وأحوالهم - اذا أحسنا به الظن - أو حسب هواه وما يرجوه من عز الدنيا وسلطانها، ثم نقلها عنه غيره ثم ترجم هذا المنقول والترجمة والنقل من لغة الى أخرى يدخل فيه التحريف والتغيير، ويدخل فيه أيضا هوى النفس ونزعات الشيطان، انظر إلى قول الله جل وجلاله: "**فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا فويل لهم مما كتبت أيديهم وويل لهم مما يكسبون**[1]".

يدل على هذا أنهم وهم ينقلون التوراة من العبرية إلى العربية يقولون عن إسماعيل عليه السلام: "**وإنه سيكون انسانا وحشيا**[2]"، ويعلق الأستاذ عبد الوهاب النجار على ذلك بقوله: "عبارة التوراة العبرية هكذا: « **وهو يهى فره آدم** »، فغيروها بقولهم إنه سيكون إنسانا وحشيا، وحقيقتها أنه يكون إنسانا قويا، ولكنهم لم يجدوا أسوأ من كلمة وحش ليصفوا بها إسماعيل[3] فانظر كيف أعماهم التعصب والحقد على الإسلام ونبيه ومن إليهم ينتسب ذلك النبى العظيم، فحاولوا الطعن ومعارضة ما جاء به ليكتسبوا بذلك عز الدنيا حسب ظنهم، ولم يعلموا أن العزة لله ولرسوله وللمؤمنين، وأن الله مبين كذبهم وافترا ءهم بما يجنده من رجال يحفظون كتابه ويدفعون الشبه عنه "**إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون**".

الوجه الخامس: إنه وإن سلمنا لهم ما لا يمكن تسليمه، وفرضنا - جدلا - أن التوراة متواترة، وأن هذا القول غير مدسوس عليها، وإنما هو كلام موسى عليه السلام فإن هذا القول لا يدل على مدعاهم من عدم وقوع النسخ فى الشرائع لأمرين:

الأول: أن موسى عليه السلام قد بشر بنبوة محمد ﷺ فى التوراة حيث تقول هذه التوراة:

---

(١) الآية ٧٩ من سورة البقرة.
(٢) سفر التكوين الاصحاح ١٦ الآية ١٢.
(٣) قصص الأنبياء للنجار ص ٩٤.

١- "أقيم لهم نبيا من وسط إخوتهم مثلك، وأجعل كلامى فى فمه، فيكلمهم بكل ما أوصيه به، ويكون أن الإنسان الذى لا يسمع لكلامه الذى يتكلم به باسمى أنا أطالبه[1]". فأين هذا النبى الذى بعث بعد موسى وكلام الله فى فمه غير محمد ﷺ النبى الأمى، وهو من ولد إسماعيل اخوة بنى إسرائيل؟

ثم إن لفظ التوراة الذى نقلناه آنفا يدل على أن الشريعة التى يجىء بها هذا النبى غير شريعة موسى لأنه يقول: "إن الإنسان الذى لا يسمع لكلامى والذى يتكلم به باسمى أنا أطالبه". ولم يقل مثلا: لا يسمع لكلامى الذى كلمتك به أو لشريعتك أو غير ذلك من الألفاظ.

فهذا النص يفيد البشارة بمحمد ﷺ كما يفيد أن شريعة محمد غير شريعة موسى عليهما السلام، ويفيد كذلك أن كل انسان مطالب باتباع هذا النبى الأمى المبشر به عند مجيئه وهذا يفيد فوق ما تقدم أن شريعة محمد خالدة دائمة.

فإذا عرضنا النصوص التى تفيد أن شريعة موسى مؤيدة على ما ذكرنا من البشارة، لرأينا أن هذا تأبيد ظاهرى لفظى ولكنه فى الحقيقة موقوت فى علم الله تعالى بورود الناسخ لهذه الشريعة، وهذا الناسخ هو شريعة النبى الأمى الذى بشرت به التوراة وبهذا يدفع التعارض عن التوراة فى هذا الموقف.

٢- وأيضا قد ورد فى التوراة بشأن البشارة بمحمد قولها: "وهذه هى البركة التى بارك بها موسى رجل الله بنى إسرائيل قبل موته فقال: جاء الرب من سيناء وأشرق لهم من ساعير وتلألأ من جبل فاران[2]".

فسيناء هو الجبل الذى كلم الله فيه موسى، وتجلى الله من سيناء إنزاله سبحانه التوراة على موسى.

وساعير هذا الجبل الذى ظهرت فيه نبوة عيسى، فعيسى عليه السلام كان يسكن من ساعير أرض الجليل بقرية تدعى ناصرة، وإشراق الله من ساعير معناه: إنزاله الإنجيل على عيسى عليه السلام.

---

(١) سفر التثنية الإصحاح ١٨ الآية ١٩ - ٢٠.
(٢) سفر التثنبة الإصحاح ٣٣ الآية ١.

وفاران: اسم عبرانى يطلق على جبال بنى هاشم التى كان رسول الله ﷺ يتعبد فى أحدها، وفيه جاء الوحى وابتدأ نزول القرآن، فاستعلان الله تعالى وتلألؤه من جبال فاران معناه إنزاله القرآن على محمد ﷺ .

وليس بين المسلمين وأهل الكتاب خلاف فى أن فاران هى مكة فقد ورد فى التوراة: أن إسماعيل سكن فى برية فاران[1]، ومادام الاتفاق بيننا وبينهم على أن فاران هى مكة، فهل يمكن لليهود أن يدلونا على نبى ظهر بعد عيسى وكان ظهوره فى مكة؟ وأن يدلونا على شريعة جاءت بعد شريعتى موسى وعيسى وظهرت ظهور الإسلام؟ إنهم فى هذا لا يجدون جوابا، ولا يملكون الا القول بأن هذا بشارة برسالة محمد ﷺ وظهورها بل وختمها لجميع الرسالات.

فيجب أن يكون العمل بشريعة موسى موقوتا كما قلنا بظهور نبينا محمد ﷺ.

على أنهم لو تأولوا هذه العبارات التى جاءت فى توراتهم تبشر برسالة محمد ﷺ لما دل ذلك على أن شريعة موسى عليه السلام لا تنسخ لأنه قد قيد فى العقل وجوب تصديق كل من صدقه الله بالمعجزات، ولابد من المصير إلى حكم قوله، وسقوط العمل بما أخبر بنسخه وإزالته.

كما أنه قيد فى حكم العقل وجوب سقوط فرض العمل بالشرائع مع الموت والعجز عندهم، فوجب أن يكون معنى قولهم: الشريعة لازمة لكم مادامت السموات والأرض "أى وما دمتم موجودين وما لم تموتوا أو تعجزوا، وان لم يكن ذلك فى سياق اللفظ لأجل أن ذلك مقيد فى العقل[2].

وعلى هذا فإن ظهور نبينا محمد ﷺ وتصديق الله له بالمعجزات يكون ملزما لليهود فى وجوب تصديقه فى كل ما جاء به عن الله سبحانه، فيفعلون ما أمر به ويدعون ما نهى عنه، وليس معنى هذا إلا أن شريعة محمد ﷺ نسخت شرائع الأنبياء السابقين.

---

(1) سفر التكوين الإصحاح ٢١ الآية ٢١.
(2) التمهيد للباقلانى ص ١٤٠.

الوجه السادس: أنه قد ورد لفظ التأبيد فى التوراة، ولم يرد به ظاهره وإنما أريد به معنى مجازى، وهو الدوام مدة طويلة على حسب ما يستعمل فيه لفظ التأبيد، نذكر من ذلك على سبيل المثال:

أولا: النص فى التوراة على أن العبد يخدم سيده ست سنين، ثم يعتق فى السابعة فإن أبى العتق يثقب سيده أذنه بالمثقب فيخدمه الى الأبد[1].

وجددت التوراة الأبد المراد فى هذا الموضوع بخمسين سنة حيث قالت "**وتقدسون السنة الخمسين وتنادون بالعتق فى الأرض لجميع سكانها**[2]".

هنا إذا بقى هذا العبد كل هذه المدة والا كان إلي الأبد لا يمكن أن يزيد على حياته.

ثانيا: يقول الرب - مخاطبا موسى بشأن بعض الناس - "لا تلتمس سلامهم ولا خيرهم كل أيامك الى الأبد[3]".

فالأبد المراد هنا هو كل أيام موسى كما تقول هذه الآية لأنها لم تأت بعاطف بين كل أيامه وإلى الأبد،وعلى هذا يكون المراد من الأبد كل أيام موسى عليه السلام.

ثالثا: وهذا ينطبق على مقالة أم سليمان لداود عليه السلام: ليحيا سيدى الملك داود الى الأبد[4].

رابعا: قول آرميا: لأنه لم يقتلنى من الرحم فكانت لى أمى قبرا ورحمها حبلى الى الأبد[5].

فالأبد هنا لا يمكن أن يراد منه أكثر من مدة بقاء الجسم متماسكا بعد الدفن.

فيجب على هذا حمل التأبيد الوارد فى العبارات التى استدلوا بها على هذا المعنى المجازى، وتكون شريعة موسى موقوتة بظهور النبى الذى بشرت به التوراة كما أسلفنا.

---

(١) سفر الخروج الاصحاح ٢١ الآيات ٢-٦ والتثنية ص١٥ الآيات ١٢-١٧.

(٢) سفر التكوين الاصحاح ٢٥ الآية ١٠.

(٣) سفر التثنية الاصحاح ٣ الآية ٦.

(٤) سفر الملوك الأول الاصحاح ١ الآية ٢١.

(٥) ارميا الاصحاح ٢٠ الآية ١٧.

الوجه السابع: على أننا لو سلمنا لهم أن التوراة متواترة - وهى ليست كذلك قطعا لما قدمنا - وسلمنا لهم أن هذه العبارات التى تمسكوا بها غير مدسوسة على التوراة، وسلمنا لهم أن الأبد مستعمل فى معناه الحقيقى - وفيه ما فيه - لو سلمنا لهم كل هذا فلم لا يكون التأبيد فيما تمسكوا به من العبارات منسوخا ؟

ولا تمنع التوراة ذلك.

فإن بعض الأحكام قد جاء مؤبدا ومع ذلك قد نسخ.

نذكر من هذا النوع على سبيل المثال:

أولا: إذا خدم العبد سيده ست سنوات فإنه يعتق فى السابعة، فإن لم يقبل العتق فإنه يستخدم أبدا. ثم نسخ هذا وأمر بعتقه بعد مدة معينة، وقد مر ذلك[1].

ثانيا: ما جاء فى البقرة التى أمروا بذبحها: "هذه سنة لكم أبدا" ثم نسخ هذا الحكم رغم تأبيده[2].

ثالثا: ما جاء فى القربان من وجوب تقديمهم كل يوم خروفين، خروفا غدوة، وخروفا عشية قربانا دائما، ومع هذا قد نسخ هذا الحكم أيضا[3].

وأنت ترى أن الحكم المنسوخ قد اقترن بالتأبيد، ومع ذلك فإنه قد نسخ فلا مانع إذن أن يكون ما تمسكوا به من هذا القبيل.

وبما تقدم يتبين لنا أن شبهتهم التى تمسكوا بها على عدم وقوع النسخ ساقطة عن حد الاعتبار.

وسنبين فوق ما ذكرنا حوادث للنسخ بنوعيه، سواء فى ذلك نسخ شريعة، بشريعة أو نسخ حكم بحكم فى شريعتهم وذلك عند مناقشتنا للعيسوية منهم.

---

(١) سفر الخروج الاصحاح ٢١ الآية ٢-٦ والتثنية ص١٥ الآيات ١٢-١٧ وسفر اللاويين الاصحاح ٥ الآية ١٠.
(٢) المحصول جـ١ ص ٦٩٩.
(٣) المرجع السابق.

المذهب الثالث وأدلته

وهو مذهب العيسوية - الفرقة الثالثة من اليهود - ومذهبهم هنا يقوم على اعترافهم بنبوة محمد ﷺ، ولكن إلى العرب فقط وهم بنو إسماعيل لا إلى الأمم كافة، وبهذا لا تنسخ شريعة موسى بشريعة محمد عليهما السلام، فموسى مرسل إلى بنى إسرائيل ومحمد مرسل إلى بنى إسماعيل، وبهذا يتم لهم ما أرادوا من التنصل من اتباع محمد وعدم إلزامهم الإ يمان به، مع أنهم يقولون بجواز النسخ عقلا وبوقوعه سمعا.

شبهة العيسوية

يقول هؤلاء: إن موسى قد أخبر عن دوام شريعته، كما أنه بشر بمحمد، وجاء الواقع مصدقا لهذه البشارة فأوحى إلى محمد وثبتت نبوته بالدليل القاطع، ويقولون: إن هذه أدلة متعارضة، وترجيح أحدهما على الآخر يلزم منه كذب الرسول وهذا محال، فلابد من الجمع بينهما، ولا وجه للجمع فى نظرهم - إلا بأن يكون موسى مرسلا إلى بنى إسرائيل ومحمد مرسلا إلى بنى إسماعيل، فنحن لا نمنع النسخ هنا لذاته - فإنه جائز وواقع - ولكنا نمنعه هنا للعارض الذى ذكرنا.

رد هذه الشبهة وهذه الشبهة لا تقوم على أساس من الحق، ولكنه التضليل والهوى وبيان ذلك من وجوه:

الوجه الأول: أن التعارض الذى ذكروه لا يمنع النسخ، بل يؤيده فإن التعارض أساس يقوم عليه النسخ، أما لجوءهم إلى الجمع فى دفع هذا التعارض، فلا يمكن أن يسلم لهم، فإن قانون التعارض يحتم أن يكون المتأخر ناسخا للمتقدم، فتكون شريعة محمد ناسخة لشريعة موسى عليهما السلام.

ولا يلزم من هذا كذب الرسول، فإن موسى وقد أخبر بدوام شريعته فقد بشر أيضا ببعثة محمد ﷺ، فكأنه يقول - بعد تسليمنا لما قاله من دوام الشريعة -: هذه الشريعة دائمة ولازمة لكم حتى يرسل الله محمدا عليه السلام، فإذا جاء محمد فدعوا شرعى لشرعه، وقد بينا هذا فيما سبق.

الوجه الثانى: أن الواجب عليهم بعد اعترافهم بنبوة محمد وثبوتها وتصديقهم له فى دعواه الرسالة أن يصدقوه فى كل ما جاء به عن ربه وتناقله المسلمون خلفا عن سلف نقلا متواترا لا ينكر ولا يتطرق اليه شك من قول الله تعالى فى كتابه الكريم: "**وما ارسلناك إلا كافة للناس بشيرا ونذيرا..** [١]".

وغير هذا من آيات القرآن الكريم التى تخبر بعموم رسالة محمد عليه السلام، وختمها لجميع الرسالات، ومقتضى هذا أن تكون هى الشريعة الواجبة الاتباع الناسخة لغيرها.

الوجه الثالث: أنه قد يخطر ببالهم أن يقولوا نحن لا نكذب محمدا فيما يقوله لأننا قد اعترفنا بنبوته، ولكنا نكذب المسلمين فى نقلهم عنه.

وهذا قول واضح الفساد، لأن المسلمين الذين نقلوا عن محمد بالغون مبلغ التواتر فى كل عصر، ولم ينقطع تواترهم كما انقطع تواتر اليهود على ما بينا، ولأنه لو جاز الكذب على المسلمين، مع وجود هذا التواتر - لجاز الكذب على اليهود وحالهم فى التواتر كما علمت، ولجاز الكذب على نقلة البلدان ومؤرخيها، وهذا يؤدى الى إبطال الأخبار جملة، وهذا متفق على فساده بيننا وبينهم، فما أدى إليه يكون فاسدا لا محالة.

الوجه الرابع: أنهم ماداموا قد أقروا بجواز النسخ وبوقوعه، فهم ملتزمون بمقتضى هذا أن يقولوا بنسخ شريعتهم بما يأتى بعدها من الشرائع التى أخبر عنها موسى فى توراتهم حسبما فصلنا.

أما المسلمون فلا يلتزمون نسخ شريعتهم بعد تسليمهم جواز النسخ ووقوعه، لأن العقل والشرع والواقع يحكم لهذه الشريعة الإسلامية بالخلود خاصة وأن نبيها لم يخبر بنبى بعده، بل على العكس من ذلك أخبر بأنه خاتم النبين وأنه لا نبى بعده.

وبهذا ينهدم هذا المذهب بعد انهدام شبهته كما انهدم سابقاه.

---

(١) الآية ٣٨ من سورة سبأ.

وثبت من هذا العرض لمذاهب اليهود ومناقشتهم فيما ساقوه من شبه - ثبت من هذا أن محمدا رسول الله حقا، وأن شريعته نسخت ما قبلها من الشرائع، ولن تأتى بعدها شريعة أخرى تنسخها، فهى شريعة الخلود ونبيها خاتم الأنبياء، صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين.

بعض وقائع النسخ فى التوراة

وأخيرا نقدم لليهود على اختلاف نحلهم ومذاهبهم التوراة التى يقدمونها، وإن الناظر فيها ليجد وقائع للنسخ لا يمكن أن تنكر، سواء منها ما كان فيه نسخ شريعة بشريعة أم كان فيه نسخ حكم بحكم فى شريعة واحدة.

وانى أقدم بعض هذه الوقائع إلزاما لليهود لا يستطيعون التقصى عنه.

النوع الأول - نسخ شريعة بشريعة

ان الناظر فى التوراة يجد أحكاما فى شريعة سابقة جاءت شريعة لاحقة عليها بنسخها ورفع التكليف بها عن العباد، نذكر منه ما يأتى:

أولا: أن حواء خلقت من ضلع آدم عليه السلام فهى كالجزء منه، ومع ذلك فقد أباح الله له زواجها والتمتع بها[1].

ثم إن هذا الحكم قد نسخ فلا يباح للإنسان أن يستمتع بجزئه وصرحت التوراة بهذا حيث تقول: "**عورة ابنة ابنك أو ابنة بنتك لا تكشف عورتها**" وتعلل هذا الحكم بعد ذلك مباشرة بقولها: "**إنها عورتك**[2]"، ما ذلك إلا لأنها منه وعورتها عورته فهذا النسخ صريح.

ثانيا: أن زواج الأخت كان مباحا فى شريعة آدم عليه السلام، فكان آدم يزوج ابنه الذكر من بطن بأخته من بطن أخر، وما قصة قابيل وهابيل ببعيدة عن الأذهان، وفى التوراة: "**وعرف قابين امرأته فحبلت وولدت حنوك**[3]" وقابين الولد الأكبر لآدم،

---

(١) أنظر سفر التكوين الإصحاح ٢ الآيات ٢٠-٢٥.
(٢) سفر اللاويين الإصحاح ١٨ الآية ١٠.
(٣) سفر التكوين الإصحاح ٤ الآية ١٧.

وامرأته لابد أن تكون أخته لأنه لم تكن ذرية إلا أولاد آدم.

ثم إن هذا الحكم قد نسخ وحرمت الأخت مطلقا والتوراة تصرح بهذا التحريم فتقول: "**عورة اختك بنت أبيك أو بنت أمك المولودة فى البيت أو المولودة خارجا لا تكشف عورتها**[1]".

ثالثا: أن زواج العمة كان جائزا قبل موسى حسبما تصرح التوراة بذلك فتقول: "**وأخذ عمرام يوكابد عمته زوجة له فولدت له هارون وموسى**[2]".

ثم نسخ هذا الحكم فى شريعة موسى وصرحت التوراة بهذا التحريم حيث تقول: "**عورة أخت أبيك لا تكشف إنها قريبة أبيك**[3]".

رابعا: الجمع بين الأختين كان جائزا قبل موسى عليه السلام وقد فعله يعقوب عليه السلام، وفعل النبى تشريع.

وقد أخذ يعقوب ابنة لابان الكبرى، وبعد أسبوع تزوج البنت الصغرى للابان وبهذا يكون يعقوب عليه السلام قد جمع بين الأختين كما تقول التوراة[4].

ثم جاءت شريعة موسى فحرمت الجمع بين الأختين حيث تقول التوراة: "**ولا تأخذ امرأة على أختها للضر لتكشف عورتها معها فى حياتها**[5]" وهذا نسخ صريح أيضا. **خامسا:** أن الله سبحانه أباح كل الدواب لنوح عليه السلام حيث تقول التوراة: وبارك الله نوحا وبنيه وقال لهم: "**أثمروا وأكثروا واملأوا الأرض ولتكن خشيتكم على كل حيوانات الأرض، وكل طيور السماء مع ما يدب على الأرض، وكل أسماك البحر قد دفعت إلى أيديكم**".

كل دابة حية تكون لكم طعاما كالعشب الأخضر، دفعت إليكم الجميع غير أن

(١) سفر اللاويين الإصحاح ١٨ الآية ٩.
(٢) سفر الخروج الإصحاح ٦ الآية ٢٠.
(٣) سفر اللاويين الإصحاح ١٨ الآية ١١.
(٤) سفر التكوين الإصحاح ٢٩ الآيات ٢١- ٣٠.
(٥) سفر اللاويين الإصحاح ٩ الآية ١٨.

لحما بحياته دمه لا تأكلوه[1].

فقد أباح الله لنوح وبنيه وذريتهم كل دابة حية، ولم يحرم عليهم إلا الدم وقد جاءت شريعة موسى برفع هذا الحكم فحرم الله على موسى الكثير من الحيوانات والطيور والأسماك والدبيب وغير ذلك[2]، فكل من هذه الحيوانات التى حرمت على موسى، كانت مباحة لنوح عليهما السلام.

ولا يمكن أن يدعى: أنها كانت مباحة لنوح بحكم البراءة الأصلية، ورفعها لا يكون نسخا، لأنا أوردنا نص التوراة الدال على الإباحة وإسنادها الى الله تعالى فالمرفوع اذن حكم شرعى لا حكم عقلى.

ولا يمكن كذلك أن يدعى أنها كانت موقوتة بظهور شريعة أخرى فإن اللفظ الدال على الإباحة كان مطلقا خاليا من التأقيت، نعم هى موقوته فى علم الله تعالى بورود الناسخ لها وهو شريعة موسى عليه السلام.

وهنا نجد أن الشريعة السابقة قد نسخت بالشريعة اللاحقة فى هذه الوقائع، وكما جاز النسخ بشرع موسى لشرع من تقدمه ووقع فى توراتهم، لا يجدون بدا من نسخ شريعتهم وغيرها من الشرائع بشريعة الإسلام شريعة الدوام والخلود.

رأى فى إلزامين على اليهود

وأختتم هذا النوع من النسخ وهو نسخ شريعة بشريعة - بذكر إلزامين جرت عادة الأصوليين إلزام اليهود بهما[3].

الالزام الأول: تقديس السبت، وتحريم العمل الدنيوى فيه عند موسى عليه السلام، وهذه حقيقة تعترف بها التوراة، وهذا التحريم رفع ما كان من الاباحة السابقة على شرع موسى، فتكون شريعة موسى قد رفعت حكما تقرر قبلها، وهذا هو النسخ الذى يمنعه اليهود، ولكنى لم أذكر هذا ضمن وقائع النسخ التى أوردتها وألزمت

(١) سفر التكوين الإصحاح ٩ الآيات ١-٤.
(٢) أنظر فى محرمات الاطعمة سفر اللاويين الإصحاح ١١ الآيات ١-٣١.
(٣) الإحكام للآمدى جـ ٣ ص ١٦٩ والتقرير والتحبير جـ ٣ ص ٤٦.

اليهود بها حسبما جاء فى كتابهم المقدس "التوراة" - ذلك لأنه إن كان هذا اليوم مقدس منذ أن خلق الله السموات والأرض، فلم يتحقق النسخ لأن شريعة موسى على هذا استمرار لما قبلها.

وان الناظر فى التوراة يجدها تشير إلى تقديس يوم ولكنها لم تعينه حيث تقول: "**وفرغ الله فى اليوم السابع من عمله الذى عمل فاستراح فى اليوم السابع من جميع عمله الذى عمل وبارك الله اليوم السابع وقدسه**[1]"، وهذه أول عبارة ترد فى كتابهم المقدس عن ذلك اليوم، ونراهم فى مقالتهم هذه - كعادتهم دائما - يتهجمون على مقام الألوهية ويصفون الله سبحانه بصفات البشر، والافتراء فى هذا واضح، والذى يعنينا بعد هذا: أن تلك العبارة تفيد تقديس يوم من أيام الأسبوع، فهل كلف قوم قبل موسى بتعظيم يوم السبت بعينه؟ حتى يكون شرع موسى امتدادا لشرع من قبله، وما أعتقد هذا فإن التوراة خالية من الإشارة إلى ذلك، وكذلك الانجيل والقرآن، و لم يكلف به أحد، فيكون تشريعه لموسى رافعاً لما كان من البراءة الأصلية، ورفع البراءة الأصلية لا يكون نسخا.

ولهذا تركت إلزام اليهود به لأنه على الأول تقرير لشرع من سبق، وعلى الثانى ليس فيه رفع لحكم شرعى.

والذى يرجح المعنى الثانى ما أخرجه البخارى ومسلم من حديث عبد الرازق عن معمر همام بن منبه قال: هذا ما حدثنا أبو هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: نحن الآخرون السابقون يوم القيامة، بيد أنهم أوتوا الكتاب من قبلنا، ثم إن هذا يومهم الذى فرض الله عليهم فاختلفوا فيه فهدانا الله له، فالناس لنا فيه تبع اليهود غدا والنصارى بعد غد[2].

الإلزام الثانى: الختان وفيه ثلاثة مواقف.

أولهما: الختان كان غير مأمور به فى شريعة من تقدم إبراهيم عليه السلام،

---

(١) سفر التكوين الإصحاح ٢ الأيات ٢-٣.
(٢) فتح البارى جـ ٢ ص ٢٢٩ وما بعدها.

وصدرا من حياة إبراهيم، ثم أمر به إبراهيم، وهذا الأمر رفع ما كان من البراءة الأصلية فلا يكون نسخا.

ثانيهما: الختان بين شريعتى موسى وعيسى عليهما السلام، وسنذكره عند بيان موقف النصارى من النسخ.

ثالثها: وهو الذى يعنينا هنا: الختان بين إبراهيم وموسى عليهما السلام .

فالذى عليه أكثر الأصوليين: إطلاق أن الختان كان مباحا فى شريعة ابراهيم ثم وجب فى شريعة موسى يوم الولادة أو يوم الثامن، وهذا الإطلاق لا يمكن إلزام اليهود به، لأننا ونحن نناقشهم الحساب، ونلزمهم بالوقوع السمعى، لابد وأن نرجع الى التوراة، فنجدها تقول: وقال الله لإبراهيم وأما أنت فتحفظ عهدى أنت ونسلك من بعدك فى كل أجيالهم هذا هوعهدى الذى تحفظونه بينى وبينكم وبين نسلك من بعدك يختتن منكم كل ذكر فتختتنون فى لحم عزلتكم فيكون علامة عهد بينى وبينكم، ابن ثمانية أيام يختن منكم كل ذكر فى أجيالكم وليد البيت والمبتاع بفضة من كل ابن غريب ليس من نسلك يختن ختانا وليد بيتك والمبتاع بفضتك فيكون عهدى فى لحومكم عقدا أبديا وأما الذكر الأغلف الذى لا يختن فى لحم عزلته فتقطع تلك النفس من شعبها أنه قد نكث عهدى[1]" وهذا الأسلوب يفيد التعميم فى وجوب الختان ولا يخفى ما يدل على وجوبه بل وتأكد هذا الوجوب.

والختان فى شريعة موسى عليه السلام لم يخرج عن هذا الحكم فشريعة موسى لم تأت بجديد فى أمر الختان - حسب النصوص الدالة على هذا فى التوراة - فلا يزال واجبا فى شريعة موسى كما كان واجبا فى شريعة إبراهيم عليهما السلام، وهذه هى نصوص التوراة التى تحكى حكم الختان عند موسى تقول: "**وفى اليوم الثامن يختن لحم عزلته**[2]"، ثم يخاطب الرب يشوع بعد وفاة موسى فيقول: "**اصنع لنفسك سكاكين من**

(١) سفر التكوين الإصحاح ١٧ الآيات ٩-١٤.
(٢) سفر اللاويين الإصحاح ١٢ الآية ٣.

صوان وعد فاختن بنى إسرائيل ثانية[1]" ثم تتابع سرد القصة، فإن شريعة الختان قد تعطلت أيام التيه للعجز عنها، ولما استقروا فى المكان الذى أراده الله أمر الله يشوع أن يبدأ فى تنفيذ شريعة الختان ثانية، فنفذ ما أمر به وختن جميع ذكور الشعب.

وعلى هذا لا يمكننا إلزام اليهود بهذا أيضا وليس معنى هذا صحة دعواهم فإنه يكفى لبيان فساد ما ذهبوا إليه، ما سقناه من وقائع للنسخ لا يمكن التغاضى عنها.

النوع الثانى - نسخ حكم بحكم فى شريعة واحدة

ونذكر منه نسخ بعض أحكام ورد الأمر بها ثم جاء فى نفس الشريعة رفع التعبد به، وهذا كثير وإليك بعضه على سبيل المثال:

أولا: لما خاطب الله نوحا أن يصنع الفلك بعد ما كثر الشر والفساد، ودعا قومه فلم يستجيبوا له، وأمره الله أن يدخل فى السفينة اثنين من كل ما فيه حياة فيقول: ولكن أقيم عهدى معك فتدخل الفلك أنت وبنوك وأمرأتك ونساء بنيك معك ومن كل حي من كل ذى جسد اثنين من كلٍّ تدخل إلى الفلك لاستبقائها معك تكون ذكرا وأنثى من الطيور كأجناسها ومن البهائم كأجناسها ومن كل دبابات الأرض كأجناسها اثنين من كل تدخل إليك لاستبقائها[2]".

ثم لما جاء الوقت المحدد فى علم الله لإهلاكهم، وتم بناء السفينة، أمر الله نوحا بحكم آخر بشأن ما فيه حياة فقال له: ادخل أنت وجميع بنيك إلى الفلك لأنى إياك رايت باراً لدى فى هذا الجيل، من جميع البهائم التى ليست بظاهرة اثنين ذكرا وأنثى ومن طيور السماء أيضا سبعة سبعة ذكر وأنثى لاستبقاء نسل على وجه الأرض[3]".

فقد أمر الله أولا بأن يأخذ نوح من كل ذى حياة من البهائم والطيور والدبات، ثم نسخ هذا الحكم بالنسبة للحيوانات الطائرة والطيور، فصار المأمور بأخذه سبعة

---

(1) سفر يشوع الإصحاح ٥ الآية ٢.
(2) سفر التكوين الإصحاح ٦ الآيات ١٨-٢٠.
(3) سفر التكوين الإصحاح ٧ الآية ٣.

سبعة، وفوق هذا فهو نسخ قبل التمكن من الفصل، وقد جاءت التوراة به فلا يجوز بعد هذا أن يمنعوا وقوع النسخ فضلا عن جوازه.

ويبقى بعد ذلك بيان الحقيقة فيما أخذ نوح معه من الحيوانات والطيور والدبابات، وهل أخذ اثنين ذكرا وأنثى؟ أو أخذ سبعة سبعة ذكرا وأنثى؟ فإننا سقنا النصوص كما هى فى التوراة وبينا مقصدنا من سوقها، ويكفينا أن نذكر فى بيان الحق فى هذه المسألة قول الله تعالى: **"حتى إذا جاء أمرنا وفار التنور قلنا احمل فيها من كل زوجين اثنين وأهلك إلا من سبق عليه القول ومن آمن وما آمن معه إلا قليل[1]"**.

وقوله جل جلاله: **"فأوحينا إليه أن اصنع الفلك بأعيننا ووحينا فإذا جاء أمرنا وفار التنور فاسلك فيها من كل زوجين اثنين وأهلك إلا من سبق عليه القول منهم ولا تخاطبنى فى الذين ظلموا إنهم مغرقون[2]"**. وهذا هو القول الفصل فى حقيقة ما أخذ نوح معه ومن أخذ ولكنه التحريف والتغيير لتوراة موسى عليه السلام.

ثانيا: العبد يخدم سيده ست سنوات وفى السابعة يعتق فإن أبى العتق استخدم أبدا، ثم نسخ ذلك بعتقه بعد خمسين سنة، وقد تقدم ذلك عند كلامنا على استخدام لفظ الأبد فى التوراة.

ثالثا: الإخبار الذى تكلم به آرميا على كل شعب يهوذا وعلى كل سكان أورشليم حيث يقول ارميا: "لذلك هكذا قال رب الجنود من أجل أنكم لم تسمعوا لكلامى هأنذا أرسل فأخذ كل عشائر الشمال يقول الرب وإلى نبوخذ راصر عبدى ملك بابل وآتى بهم على هذه الأرض وعلى كل سكانها وعلى كل هذه الشعوب حواليها فأخر بهم وأجعلهم دهشا وصغيرا وخرابا أبدية[3]".

فهذا الخبر قد نسخ رغم تأبيده، وقد سبق ذكر النص الناسخ له[4] فإذا كان قد ورد فى كتابهم المقدس نسخ هذا الخبر مع تأبيده فنسخ الأمر والنهى وكل ما تضمن حكما أولى بالنسخ.

---

(١) الآية ٤٠ من سورة هود.
(٢) الآية ٢٧ من سورة المؤمنون.
(٣) سفر التكوين الاصحاح ٢٥ الآيات ٨-٩.
(٤) انظر الناسخ لهذا أخبار الأيام الثانى الاصحاح ٣٦ الآيات ٩ - ٢٣.

رابعا: أمر الرب لبنى إسرائيل بقتل أنفسهم بعد عبادتهم العجل، حيث تقول التوراة: "**فقال لهم هكذا قال الرب إله اسرائيل ضعوا كل واحد سيفه على فخذه، ومروا وارجعوا من باب فى المحلة، واقتلوا كل واحد أخاه وكل واحد صاحبه وكل واحد قريبه ففعل بنو لاوى بحسب قول موسى ووقع من الشعب فى ذلك اليوم نحو ثلاثة آلاف رجل**[1]".

ثم إن هذا الأمر قد نسخ وجاء ناسخه فى التوراة أيضا فتقول: "وكان فى الغد أن موسى قال للشعب أنتم قد أخطأتم خطية عظيمة، فأصعد الآن إلى الرب لعلى أكفر خطيتكم، فرجع موسى إلى الرب وقال، آه قد أخطأ هذا الشعب خطية عظيمة وصنعوا لأنفسهم آلهة من ذهب والآن إن غفرت خطيئتهم وإلا فامنحنى من كتابك الذى كتبت، فقال الرب لموسى: من أخطأ إلى أمحوه من كتابى والآن اذهب اهد الشعب إلى حيث كلمتك هوذا ملاكى يسير أمامك[2]".

فهذه واقعة من وقائع النسخ لا يستطيع اليهود إنكارها.

خامسا: الإخبار بأن الرب مفتقد إثم الآباء فى الأبناء وفى أبناء الأبناء فى الجيل الثالث والرابع ومعنى هذا أن الانسان يعاقب بجريمة آبائه[3].

ثم نسخ ذلك فلا تحمل نفس ذنب نفس أخرى تقول التوراة: "**لا يقتل الآباء عن الأولاد ولا يقتل الأولاد عن الآباء كل إنسان بخطيئته يقتل**[4]".

سادسا: أمر إبراهيم عليه السلام أن يذبح ولده إسحق - كما يقولون - ثم إن هذا قد نسخ، ولم يذبح، إبراهيم ولده وفداه الله بكبش ذبحه، إبراهيم محرقة عوضا عن ابنه، وأن التوراة تحكى هذه القصة كاملة، وجاء الأمر المنسوخ فى قولها على لسان الرب يخاطب إبراهيم "**خذ ابنك وحيدك الذى تحبه إسحق واذهب الى أرض المريا واصعدههناك محرقة على أحد الجبال الذى أقول لك**".

---

(١) سفر الخروج الإصحاح ٣٢ الآيات ٢٧-٢٨.
(٢) سفر الخروج الإصحاح ٣٢ الآيات ٣٠-٣٤.
(٣) سفر الخروج الإصحاح ٣٤ الآية ٧.
(٤) سفر التثنية الإصحاح ٢٤ الآية ١٦.

وجاء الناسخ لهذا الأمر بعد ذلك بقليل فى قول التوراة: "ثم مد إبراهيم يده وأخذ السكين ليذبح ابنه فناداه ملاك الرب من السماء وقال: "إبراهيم إبراهيم، فقال هأنذا فقال لا تمد يدك إلى الغلام ولا تفصل به شيئا لأنى الآن علمت أنك خائف لله فلم تمسك ابناء وحيدك عنى، فرفع إبراهيم عينه ونظر وإذا كبش وراءه ممسكا فى الغابة بقرنيه فذهب إبراهيم وأخذ الكبش وأسعده محرقة عوضا عن ابنه[1]".

فهذا نسخ صريح لا يمكن المماراة ولا المجادلة فيه، وفوق هذا فهو نسخ قبل التمكن، وإذا جاز هذا ووقع لزمهم القول بوقوع النسخ، أما كون الذبيح إسحق أو إسماعيل فمتروك لأهل السير وإن كنا نرجع أنه اسماعيل عليه السلام، لأن النصوص التى سقناها آنفا من التوراة تعبر عن الذبح بأنه "ابنك وحيدك" ولم يتحقق فى إسحق هذا الوصف وإنما تحقق فى إسماعيل فإن إبراهيم عليه السلام ولد له إسماعيل وهو ابن ست وثمانين سنة[2]، وولد له إسحق وهو ابن مائة سنة[3]، فإسحق لم يكن وحيدا فى يوم من الأيام، وإنما الذى وصفه بهذا هو إسماعيل، وقد تمتع إسماعيل بهذا الوصف مدة أربعة عشر عاما حتى ولد إسحق وليس إسماعيل.

وهناك فى كتاب الله وسنة نبيه ما يرجع ما ذهبنا اليه.

وفى التوراة وقائع كثيرة من هذا النوع ويكفى ما سقناه لإلزام اليهود وإبطال ما ذهبوا إليه، فهذه الوقائع كافية فى إثبات وقوع النسخ فعلا عن جوازه.

وإذا ثبت هذا بطل قول اليهود على اختلاف فرقهم وثبت أن النسخ واقع سواء كان نسخ شريعة بشريعة أو نسخ حكم بحكم فى شريعة واحدة.

---

(١) انظر القصة كاملة فى سفر التكوين الإصحاح ٢٢ الآيات ١-١٤.

(٢) سفر التكوين الإصحاح ١٦ الآية ١٦.

(٣) سفر التكوين الإصحاح ٢١ الآية ٥.

المطلب الثانى
فى موقف النصارى من النسخ

إن الناظر فى الأناجيل المتداولة فى أيدى المسيحيين وغير المتداولة، وبقية أسفار العهد الجديد يرى كثيراً من وقائع النسخ لأحكام كانت فى شريعة موسى عليه السلام ثم خالفتها شريعة عيسى عليه السلام ولهذا أطلق الأصوليون القول بموافقة النصارى لجماهير المسلمين فى القول بجواز النسخ، وذلك لورود وقائع للنسخ فى الأناجيل ولم ينكروها.

ولكن نصارى العصر الحديث ينكرون النسخ، ويرون أنه لا تنسخ شريعة بشريعة[1]، وذلك حرصا من رجال دينهم على عدم التزام الإيمان بمحمد ﷺ، وذلك ليحافظوا على ما يستحوذون عليه من مال، وما يتمتعون به من سلطان، وهم بمذهبهم هذا فى النسخ ينضمون إلى طائفة الشمعونية، فيقولون كما قالوا: إن النسخ مستحيل عقلا وغير واقع سمعا، سواء كان فى شريعة واحدة أو فى شرائع متعاقبة، ولكنهم لم يقيموا دليلا على مذهبهم غير شبهة ظنوها دليلا وما هى بدليل.

وقد سبق أن أبطلنا القول بالاستحالة العقلية عند مناقشتنا لليهود، فلنتجه إلى ذكر شبهة النصارى وردها.

شبهة النصارى:

قالوا: إنه قد ورد عن عيسى عليه السلام مما هو محفوظ فى الأناجيل، ورواه الخلف عن السلف ما يدل على أن رسالة عيسى عليه السلام باقية لا يعتريها نسخ ولا يطرأ عليها زوال، ومن ذلك قوله: "**السماء والأرض تزولان ولكن لا يزول كلامى**[2]".

ويقولون: فإذا قلتم بنسخ شريعة محمد لشريعة عيسى عليهما السلام، لزم الكذب على عيسى فيما أخبر به والكذب عليه محال باتفاق، فيستحيل أن تنسخ شريعته

---

(١) مناهل العرفان جـ٢ ص٨٢، ٩٣.

(٢) إنجيل متى الإصحاح ٢٤ الآية ٣٥ ومرقس الإصحاح ١٣ الآية ٣١.

رد هذه الشبهة: وهذه الشبهة باطلة لا يمكن أن تقوى أمام النظر والتأمل فيما يزعمون أنه إنجيل المسيح وإبطالنا لهذه الشبهة من وجوه:

الوجه الاول: إنجيل المسيح هو الكتاب الذى أنزله الله عليه، وهذا نؤمن به كما نؤمن بأن الانجيل غير موجود الآن وقد جرى العرف على إطلاق هذا اللفظ على ما يتداوله المسيحيون ويسمونه إنجيلا، ومعناها باليونانية "**البشرى**" لأنها تحمل التعاليم والأنباء السارة الطيبة التى بشر بها المسيح[1].

فالإنجيل الموجود الآن هو مجموعة قصص وجدت وألفت بعد المسيح بعدد من السنين[2]، تحكى أحوال المسيح وأعماله وأقواله التى وعظ بها، ومعجزاته وخوارق العادات التى أجراها الله على يديه، وحتى خاتمته التى انتهى إليها على الوجه الذى أحبوا وأرادوا.

والحقيقة التى يسلم بها المسيحيون: أنه لم يكتب واحد من هذه الأناجيل فى حياة عيسى عليه السلام، ولكن بعد انتهاء أمر المسيح بالخاتمة التى انتهى إليها أمره، قلم بعض التلاميذ وتلاميذهم وتلاميذ تلاميذهم، وكتبوا قصصا كثيرة وكل واحد يسمى ما كتبه إنجيلاً حتى لقد قيل: إن الأناجيل بلغت ألفا ومائة انجيل[3].

فهذه القصص هى التى تسمى عرفا بالإنجيل، ومنها الأناجيل الأربعة التى اختارتها الكنيسة للتداول[4] وهذه الأناجيل جميعها حتى ما اختارته الكنيسة منتظمة السند، ولا توجد نسخة من إنجيل بخط مؤلفه ولا بخط أحد تلاميذه، وأقدم هذه النسخ يرجع تاريخه إلى القرن الثالث حتى القرن السابع الميلادى[5].

---

(١) مقدمة إنجيل متى للمعهد القبطى الكاثوليكى.
(٢) المرجع السابق.
(٣) قصص الأنبياء للشيخ عبد الوهاب النجار ص ٣٩٩.
(٤) مقدمة إنجيل متى للمعهد القبطى الكاثوليكى ومقدمة الجبل برنابا للسيد رشيد رضا.
(٥) المرجع السابق.

فهذا كله دليل ضعف فى الإنجيل يرفع الثقة عنه مادام سنده هكذا، وإذا ثبت انقطاع سند هذه الأناجيل لا يمكن لأحد أن يدعى تواترها فضلا عن صحة كل ما جاء فيها.

ومما يثبت عدم التواتر أيضا أن هذه الأناجيل ترجمت من لغتها الأصلية إلى غيرها، ولم يعلم حال مترجمها فى العدالة والضبط كإنجيل متى الذى لم تظهر له ترجمة إلا بعد أن فقدت النسخة العبرانية التى عثر عليها بانتيوس فى الهند وأحضرها الى الإسكندرية، فلم يعلم حال مترجمها.

هذا إذا أحسنا الظن بمؤلفى هذه الأناجيل، ولكنا لا نزال نذكر أن مرقس كان يهوديا لاويا، وأن لوقا كان تلميذاً البولس اليهودى المتعصب الذى تعمد إظهار الإيمان بالمسيح ليستطيع الإفساد فى هذا الدين كما يحب، ويوحنا نسب إليه إنجيله ظلما لأنه ليس من تأليفه كما يرى كثير من علماء النصرانية، بل نسبه بعضهم إلى أحد طلبة المدرسة الإسكندرية وبعضهم نسبها إلى أحد تلاميذه فى ابتداء القرن الثانى، فقد ألفه وأسنده الى يوحنا ليغر به الناس[1].

ومما يضعف هذه الأناجيل ويطعن التواتر المدعى أن المدار فى هذه الأناجيل - بعد تسليمنا لسلامتها من كل ما تقدم - وهى غير سالمة - على الكاتب لها - وهو واحد - كما يعترف كاتب كل إنجيل، وكما يعترف بذلك المسيحيون جميعا نزيد فيها هذا الكاتب تبعا لحاجة الناس - إن أحسنا الظن به - أو تبعا لهواه ومكاسبه الدنيوية.

وأعتقد أن كل عاقل يوافقنى فى رفع الوثوق عن هذه الكتب التى تسمى بالأناجيل، وأنها ليست هى إنجيل المسيح عليه السلام، لأنها كتبت بعد وفاته بعدد من السنين كما يعترفون[2] وأقدمها تأليفا إنجيل متى، فقد كتب فى سنة ٣٩ للمسيح، وتتابعت الأناجيل بعد ذلك وفيها جهالة بالمؤلفين والمترجمين وانقطاع لسندها يجعلنا نرفع الثقة عنها.

---

(١) قصص الانبياء للشيخ عبد الوهاب النجار ص ٣٩٩ - ٤٠٢ ومراجعها هناك.
(٢) مقدمة انجيل متى للمعهد القبطى الكاثوليكى وانجيل لوقا الاصحاح الأول الآيات ١-٤.

الوجه الثاني: أننا لو غضضنا الطرف قليلا عن سند هذه الأناجيل، وتوجهنا ناحية المتن لوجدناه ويحمل الدليل الكامل على أنها ليست من عند الله إنما هي من صنع البشر لأمور:

أولا: التناقض الموجود في عباراتها في مسألة من أهم مسائل العقيدة، فتارة يصفون المسيح عليه السلام بأنه ابن الله - تعالى الله عن ذلك - وتارة يصفونه بأنه ابن الإنسان وهذا التناقض أكثر من أن يحصى في أناجيلهم.

ثانيا: الاختلاف بالزيادة والنقصان في عدد الاصطلاحات، فإنجيل متى ٢٨ اصحاحاوانجيل مرقس ١٦ إصحاحا وإنجيل لوقا ٢٤ إصحاحا وإنجيل يوحنا ٢١ إصحاحا مع اختلاف الإصحاحات طولا وقصرا في بعضها عن الأخر، وهذا أيضا مما يرفع الثقة بها.

ثالثا: ومما يدل على اعتلال سندها ومتنها، ويهدم شبهتهم من أساسها ما هو موجود في هذه الأناجيل من الاختلاف في ذكر وقائع تتوافر الدواعي على نقلها من ذلك:

١- مسألة الجحش الذى ركبه المسيح ليدخل عليه أورشليم، وهي مسألة من الأهمية عندهم بمكان، فهي تؤكد ما يريدونه من تسلط المسيحية على أورشليم وما حواليها، وتؤكد كذلك انتشار المسيحية وظهورها، ومع مالهذه المسألة من الأهمية فقد اختلفت أناجيلهم في سردها اختلافا كبيرا مما يؤكد افتراء هذه الأناجيل وأكثر ما ورد فيها بما يتلاءم مع أهوائهم، واستمعوا معي إلى حكاية هذه الأناجيل لهذه القصة.

فإنجيل متى يقول: "ولما قربوا من أورشليم وجاءوا إلى بيت فاحي عند جبل الزيتون، حينئذ أرسل يسوع تلميذين، قائلا لهما اذهبا الى القرية التى أمامكما فللوقت تجدان اتانا مربوطة وجحشا معها فحلاها وأتيا بهما، وإن قال لكما أحد شيئا فقولا الرب محتاج إليهما فالوقت يرسلهما، فكان هذا كله ليتم ما قيل بالنبي القائل: قولوا لابنة صهيون هو ذا ملكك يأتيك وديعا راكبا على أتان وجحش بن أتان، فذهب التلميذان وفعلا كما أمرهما يسوع وأتيا بالأتان والجحش ووضعا عليهما ثيابهما

فجلس عليهما[١]".

٢- وهذا هو إنجيل مرقس يروى هذه القصة مع الكثير من المخالفة لإنجيل متى حيث يقول: ولما قربوا من أورشليم إلى بيت فاجي وبيت عنيا عند جبل الزيتون أرسل اثنين من تلاميذه وقال لهما: إذهبا إلى القرية التى أمامكما فللوقت وأنتما داخلان إليها تجدان جحشا مربوطا لم يجلس عليه أحد من الناس فحلاه وأتيا به وإن قال لكما أحد: لماذا تفعلان هذا؟ فقولا له: الرب محتاج اليه فللوقت يرسله إلى هنا، فمضيا ووجدا الجحش مربوطا عند الباب خارجا على الطريق، فحلاه فقال لهما قوم من القيام هناك: ماذا تفعلان؟ تحلان الجحش، فقالا لهم: كما أوصى يسوع فتركوهما فأتيا بالجحش إلى يسوع وألقيا عليه ثيابهما فجلس عليه[٢]".

٣- ويروى إنجيل لوقا هذه القصة فيقول: "وإذ قرب من بيت فاجي وبيت عنيا عند الجبل الذى يدعى جبل الزيتون، أرسل اثنين من تلاميذه قائلا: اذهبا الى القرية التى أمامكما وحين تدخلانها تجدان جحشا مربوطا لم يجلس عليه أحد من الناس قط فحلاه وأتيا به، وإن سألكما أحد لماذا تحلانه فقولا: له هكذا: ان الرب محتاج اليه، فمضى المرسلان ووجدا كما قال لهما، وفيما هما يحلان الجحش قال لهما أصحابه لماذا تحلان الجحش، فقالا: الرب محتاج إليه، وأتيا به إلى يسوع وطرحا ثيابهما على الجحش وأركبا يسوع[٣]".

٤- أما يوحنا فيروى هذه القصة بشيء من الاختصار وكثير من الاختلاف فيقول: "وفى الغد سمع الجمع الكثير الذى جاء الى العيد أن يسوع آت إلى أورشليم فأخذوا سعوف النخل وخرجوا للقائه وكانوا يصرخون: أوصنا مبارك الآتى باسم الرب ملك إسرائيل، ووجد يسوع جحشا فجلس عليه كما هو مكتوب: لا تخافى يا ابنة صهيون هو ذا ملكك يأتى جالسا على جحش أتان[٤]".

(١) إنجيل متى الإصحاح ٢١ الآيات ١-٧.
(٢) إنجيل مرقس الإصحاح ١١ الآيات من ١-٧.
(٣) إنجيل لوقا الإصحاح ١٩ الآيات ٢٦-٣٥.
(٤) إنجيل يوحنا الإصحاح ١٢ الآيات ١٢ - ١٥.

هذه هى رواية الأناجيل الأربعة التى اعترفت بها الكنيسة لهذه الحادثة القصيرة، وإن الناظر فيها ليرى بين هذه الروايات اختلافا كبيرا وتناقضا عجيبا فمن هذا التناقض:

أن إنجيل متى - وهو أقدم الأناجيل - يقرر ما لا يمكن لعاقل أن يتصوره من أن عيسى عليه السلام جلس على الجحش والأتان جميعا، فكيف جلس عليهما؟ وكيف انتظمهما سويا فى جلسة واحدة؟ لا أدرى الا أنه خيال جمح بصاحبه فكتب ما كتب ليحقق به رغبته وهواه، أو هو التحريف والتبديل.

ومتى فى هذا يخالف سائر الأناجيل، فكلها تقرر أن الذى ركبه عيسى عليه السلام - كان جحشا، وكأنى بمؤلفى الأناجيل بعد متى وقد وضعوا إنجيله اما منهجا ليسيروا على نهجه فى تأليفهم أناجيلهم، فيعثرون على هذه السقطة التى سقط فيها متى، فيحاولون تفاديها، ولكنهم لم يجتمعوا على رأى.

فأنت ترى أن مرقس ولوقا يقرران أن المسيح أرسل اثنين ليأتياه بجحش، وأما يوحنا فخالف الجميع حيث قرر: أن عيسى لم يرسل أحدا، وإنما وجد الجحش فى طريقه الى أورشليم فركبه، ثم إن إنجيل متى لم يرد ما حصل للرسولين وسؤال الناس لهما، بل أغفل هذا بينما ذكر هذا كل من مرقس ولوقا، أما يوحنا فقد قلنا أنه أنكر الإرسال مطلقا.

وبعد هذا: فقد ورد فى إنجيل متى قوله: قولوا لابنة صهيون هوذا ملكك يأتيك وديعا راكبا على أتان وجحش بن أتان، ولم تشر الأناجيل الأخرى إلى شىء من هذه النبوءة إلا إنجيل يوحنا فإنه ذكرها مع بعض الاختلاف فقال: لا تخافى يا ابنة صهيون هوذا ملكك يأتى جالسا على جحش أتان" ومع ما بينهما من خلاف فى هذه الجزئية نراهم يخالفون نص النبوءة التى تتنبأ بها زكريا حيث تقول: ابتهجى جدا يا ابنة صهيون اهتفى يا بنت أورشليم هوذا ملكك يأتى إليك هو عادل ومنصور وديع وراكب على حمار وعلى جحش ابن أتان[1]، فإن كانت هذه الكتب صحيحة - العهد القديم

(١) سفر زكريا الإصحاح التاسع الآية ٩.

والعهد الجديد - ما تناقضت ولو كانت الأناجيل هذه هى إنجيل المسيح لما اختلفت ولما خالفت نبوءة زكريا.

فهذا بعض التناقض الموجود بين الأناجيل فى هذه الحادثة وهذا يجعلنا نعتقد أن هذه الأناجيل ليست بإنجيل المسيح فان المسيح عليه السلام نزل عليه إنجيل واحد لا أناجيل متعددة فتعددها واختلافها دليل كذبها.

وهذا دليل على أن هذه الحادثة مفتراة، فلم يقع شيء من هذا، ولكنهم اطلعوا أو سمعوا عما جاء فى الكتب القديمة بشأن هذه النبوءة، فأرادوا أن ينسبوها للمسيح عليه السلام ظنا منهم أن هذا يثبت دعائم المسيحية ويقويها ويسلب من الإسلام - فى نظرهم - ما يتمسك به المسلمون من أن هذه الأرض التى وردت النبوءة بشأنها هى أرض إسلامية، وهم مخطئون فى هذا لأن نبوءة زكريا لا يمكن - إذا سلمنا صحتها - أن تنطبق على عيسى عليه السلام، لأنه لم يدخل أورشليم على أنه ملك لها، وإنما كان فردا من أفراد الرعية الرومانية ولم يحارب وينتصر حتى يوصف، ولكنه بعد قليل لقى مصرعه ونهايته التى يصورونها أشنع تصوير، فهى إذن لا تنطبق على عيسى، ولم تنطبق على أحد بعد عيسى، إلى أن كان زمان الإمام العادل عمر بن الخطاب وقد أرسل عمرو بن العاص لفتح بلاد الشام، ورأى أمير المؤمنين عمر رضى الله عنه ان يذهب لمعاونة عمرو على فتح تلك البلاد - بعد أن تعذر عليه فتحها - فخرج اليه راكبا على حمار حتى وصل إلى معسكر المسلمين فى الجابية فخرج إليه أهل أورشليم راكبا حماره الذى أتى عليه من المدينة وهو صاحب الأمر والنهى فى أورشليم وما حولها، والكلمة العليا بعد الله له، والطاعة طاعته[1] وعدل عمر وتواضعه مضرب الأمثال، وانتصاراته يسجلها له التاريخ بكل فخر وإعزاز.

ب - المسألة الثانية: التى نوردها لنؤكد بها اختلاف الأناجيل وتناقضها فيما توردة من أخبار وقصص، وهذا الاختلاف بدوره يثبت أنها غير إنجيل المسيح عليه السلام، وتقطع دابر التواتر المدعى، هذه المسألة هى مسألة خاتمة المسيح عليه السلام،

(١) قصص الأنبياء للنجار ص ٤٦٥.

وهى من أهم المسائل الاعتقادية عندهم، لأنهم يجعلون الإيمان بها على الوجه الذى أرادوه وصوروه أساس الإيمان بالمسيح وديانته، وأعتقد أنه مادامت هذه المسألة بهذه المثابة من الأهمية عندهم، كان الأجدرألا يقع حولها اختلاف ما، فهى تشبه المعلومات من الدين بالضرورة، ولكنا اذا أمسكنا بالأناجيل الواحد تلو الآخر وقرأنا فيه خاتمة المسيح لوجدنا الخلاف باديا فى كل جزئية من جزئيات هذه المسألة، ولا يكاد يحصر هذا الخلاف، فإن الناظر إليها يجد عند كل نظرة خلافا جديدا وأكتفى هنا بالتنبيه على بعض هذه الخلافات.

١- أن متى يقرر أن يسوع جاء إلى ضيعة يقال لها جشيمانى، ووافقه مرقس على هذا، بينما ذكر لوقا أنه جاء معهم إلى جبل الزيتون، وقال يوحنا إنه خرج معهم إلى عبر وادى قدرون، فهذا هو المكان الذى فارقوا فيه حبيبهم لم يتفقوا على اسم معين له.

٢- يقرر متى أن يسوع انفصل عن التلاميذ وأخذ بطرس "سمعان" وابنى زبدى "يعقوب ويوحنا" وابتدأ يحزن ويكتئب، ومرقس يوافق متى على هذا، وخالفهما لوقا فلم يذكر أنه أخذ أحدا معه ولكنه انفصل عنهم رمية حجر، ولم يذكر اكتئابه وحزنه ولكنه قال: وجثا على ركبتيه وصلى، وأما يوحنا فلم يذكر شيئا فى هذا الصدد.

٣- ذكر متى أن يسوع قال لمن معه: نفسى حزينة جدا حتى الموت، وذكر مرقس هذه العبارة أيضا، وأسقطها يوحنا مع أنه كان أحد الحاضرين معه.

٤- يقرر كل من متى ومرقس أن يسوع جاء إلى تلاميذه ثلاث مرات بعد أن انفصل عنهم، وأما لوقا فذكر أنه جاء إليهم مرة واحدة بعد انفصاله عنهم وأسقط يوحنا هذا كله.

٥- ذكر لوقا أنه جاءه ملك من السماء يقويه وأنه كان يصلى بأشد لجاجة وصار عرقه كقطرات دم نازلة على الأرض، وأما متى ومرقس ويوحنا فلم يذكروا شيئا من هذا كله

٦- يقول متى: إن الذين أمسكوا يسوع مضوا به إلى قيافا رئيس الكهنة حيث اجتمع الكتبة والشيوخ.

أما مرقس فذكر أنهم ذهبوا الى رئيس الكهنة، ولم يذكر اسمه، وزاد فى المجتمعين: رؤساء الكهنة ولم يذكر هذا متى ولوقا.

كما وافق لوقا كلا من متى ومرقس على أنهم ذهبوا به الى رئيس الكهنة، وأما يوحنا فذكر أنهم مضوا به إلى حنان حما قيافا، وذكر آخر القصة أن حنان أرسله موثقا إلى قيافا رئيس الكهنة.

٧- أن كلا من متى ومرقس ولوقا ذكر أن بطرس تبع يسوع من بعيد إلى دار رئيس الكهنة، وأما يوحنا فذكر أن بطرس تبع يسوع هو والتلميذ الآخر، وكان التلميذ الآخر معروفا عند رئيس الكهنة فدخل وظل بطرس واقفا خارج الدار حتى استأذن له البوابة فى الدخول.

٨- يقول متى: وكان رؤساء الكهنة والشيوخ والمجمع كله يطلبون شهادة زور على يسوع لكى يقتلوه فلم يجدوا، ثم يناقض نفسه عقب هذا مباشرة حيث يقول: "**ومع أنه جاء شهود زور كثيرون لم يجدوا**".

فكيف يكون هذا؟ يبحثون عن شهود زور ولم يجدوا، مع أنه تقدم الكثير من شهود الزور، إن هذا لا يمكن أن يكون فى إنجيل المسيح.

ثم إن متى نفسه يقول هذا: "**ولكن بعد هذا تقدم شاهدا زور وقالا هذا قال إنى أقدر أن أنقض هيكل الله وفى ثلاثة أيام أبنيه**"، فلماذا فضل هذان الشاهدان على غيرهما، والجميع كما يقول شهود زور؟

أما مرقس فكان أذكى من متى فإنه فر من هذا التناقض حيث قال: "**لأن كثيرين شهدوا عليه زورا ولم تتفق شهادتهم**" ولكنه وقع فيما فرضه حيث عقب على الشهود الذين قبلت شهادتهم أمام رئيس الكهنة بقوله: ولا بهذا كانت شهادتهم تتفق "فوق أنه ذكر الشهود هنا بلفظ الجمع ومتى ذكرهم بلفظ المثنى.

وأما لوقا فترك طلب شهود الزور، ووافقه يوحنا فى ذلك وزاد عليه أنه ترك محاكمة الشيوخ والكتبة، واكتفى بذكر رئيس الكهنة ليسوع.

٩- اختلفت الأناجيل فى الكلمات التى تكلم بها يسوع - على حد قولهم - فى آخر حياته، مع أنه كان يصرخ بصوت عال سمعه الجميع، ويروى متى هذا فيقول: "إيلي إيلي لما شبقتنى" ويفسرها بقوله: أى إلهى إلهى لماذا تركتنى.

أما مرقس فيرويها بقوله: "ألوى ألوى لما شبقتنى" وإن كان يتفق مع متى فى التفسير، فأى اللفظين نطق به يسوع، أم أنه لم ينطق بهذا ولا ذاك ولكنه نطق بقول آخر صوره لوقا بقوله: "يا أبتاه فى يديك أستودع روحى"، ونرى يوحنا يقتصر على قول يسوع: قد أكمل.

١٠- يسند متى الأمر بتركه ليروا هل يأتى ايليا ليخلصه - إلى الباقين بعد ذلك الرجل الذى قام وملأ الأسفنجة خلا وجعلها على قصبته وسقاه.

أما مرقس فيسند ذلك القول إلى هذا الرجل الذى سقاه.

ولم يأت ذكر هذا فى إنجيل لوقا ولا فى إنجيل يوحنا مع أنه أشار إلى شربه الخل وحكم بأن الجميع قد سقوه الخل.

ولا أدرى كيف سقاه الجميع خلا، لأنه يمتنع حمل الكلام هنا على الحقيقة، وإذا صرنا إلى المجاز لأنه قد قام به البعض، وأسند إلى الجميع لرضاهم به ولكن يوحنا بذلك يكون مخالفا لغيره، فإن أحدا لم يقل برضا الباقين عن هذا العمل[1].

فهذه بعض أوجه الخلاف فى تصوير هذه المواقف، وكان الواجب أن لا يكون فيها اختلاف أصلا لأنها مواقف مشهورة عندهم وتمس العقيدة المسيحية، وقد شهدها المسيحيون واليهود على سواء، فوقوع الاختلاف فى هذا يجعلنا نجزم بأن الأناجيل

---

(١) انظر فى سرد هذه الوقائع إنجيل متى الإصحاح ٢٦ الآيات ٣٦-٦٨.
والإصحاح ٢٧ الآيات ٤٧-٥١ وإنجيل مرقس الإصحاح ١٤ الآيات ٣٢-٦٥.
والإصحاح ١٥ الآيات ٣٣-٣٨ وإنجيل لوقا الإصحاح ٢٢ الآيات ٣٩-٧١.
والإصحاح ٢٣ الآيات ٤٤-٤٦ وإنجيل يوحنا الإصحاح ١٨ الآية ١، ١٢-٢٨.
والإصحاح ١٩ الآيات ٢٩-٣٥.

الموجودة الآن ليس واحد منها بإنجيل المسيح، ولكنه غير وبدل حسب المصلحة الفانية والهوى والتعصب.

وكتابَ هذا شأنه فى سنده ومتنه لا يصح التمسك بما جاء فيه مما احتج به النصارى على استحالة النسخ، فإنها مما زاده المسيحيون فى أناجيلهم ليجعلوا لدينهم كيانا بجانب دين محمد ﷺ، فلا يلزموا باتباع محمد ﷺ على حد تفكيرهم.

والذى يدلنا على أن ما تمسكوا به من عبارات تفيد دوام شريعة عيسى عليه السلام قد زيدت فى الاناجيل الموجودة الآن ولم يكنْ شىء منها موجودا فى زمن البعثة النبوية، إن ذلك لو كان موجودا لكان حجة للنصارى، يبدونها فى وجه من يدعوهم لهذا الدين، ولكن شيئا من ذلك لم يحصل، ولازالت تدوى فى آذاننا شهادة بحيرى، إذ قال لأبى طالب - بعد أن تأكد من صفات النبى المبشر به فى الإنجيل.

الوجه الثالث: نقول لهؤلاء أين هذا الإنجيل الذى يزعمون تواتره؟ أهو الذى يصف عيسى عليه السلام بأنه يشرب الخمر، فهذا هو إنجيل لوقا يقول: "ثم قال الرب فبمن أشبه أناس هذا الجبل وماذا يشبهون، يشبهون أولادا جالسين فى السوق ينادون بعضهم بعضا، ويقولون زمرنا لكم فلم ترقصوا، نحنا لكم فلم تبكوا، لأنه جاء يوحنا المعمدان لا يأكل خبزا ولا يشرب خمرا فتقولون به شيطان، جاء ابن الانسان يأكل ويشرب فتقولون هو ذا إنسان أكول وشريب خمر محب للعشارين والخطأة[(١)]" أم هو الإنجيل الذى يصف من أتوا قبل عيسى عليه السلام بأنهم سراق ولصوص، وليتعرض أحد من هؤلاء فيفسر لنا قول يوحنا فى إنجيله: "فقال لهم يسوع الحق الحق أقول لكم إنى لكم إنى أنا باب الخراف، جميع الذين أتوا قبلى سراق ولصوص، ولكن الخراف لم تسمع لهم[(٢)]"، فمن هم هؤلاء الذين أتوا قبل عيسى عليه السلام ودعوا الناس فلم يسمعوا لهم؟ وهؤلاء هم الذين وصفوا بأنهم سراق ولصوص.

الوجه الرابع: ومما يبطل قوى النصارى ويهدم شبهتهم التى تمسكوا بها وحسبوها دليلا على ما ذهبوا إليه من القول باستحالة النسخ وعدم وقوعه - إن الأناجيل

---

(١) إنجيل لوقا الإصحاح ٧ الآيات ٣١- ٣٤ وإنجيل متى الإصحاح ١١ الآيات من ١٦-١٩.
(٢) إنجيل يوحنا الإصحاح ١٠ الآيات ٧-٨.

المتداولة فى أيديهم تقول بوقوع النسخ بنوعيه: نسخ شريعة بشريعة، ونسخ حكم بحكم فى شريعة واحدة، ولنضرب لذلك بعض الأمثلة مما هو متداول بينهم من الأناجيل.

من أمثلة النوع الأول:

أولا: كان الطلاق مباحا فى شريعة موسى، ثم جاء الإنجيل فحرمه إلا لعلة الزنى، يقول متى فى إنجيله على لسان المسيح: "**وقيل من طلق امرأته فليعطها كتاب طلاق**[1] وأما أنا فأقول لكم ان من طلق امرأته إلا لعلة الزنى يجعلها تزنى ومن يتزوج مطلقة فإنه يزنى[2]" وقال يسوع أيضا فى مناقشته للفريسيين حول مسألة الطلاق: "**فالذى جمعه الله لا يفرقه إنسان، قالوا: فلماذا أوصى موسى أن تعطى كتاب طلاق فتطلق؟ قال لهم: إن موسى من أجل قساوة قلوبكم أذن لكم أن تطلقوا نساءكم ولكن من البدء لم يكن هذا، وأقول لكم إن من طلق امرأته إلا بسبب الزنى وتزوج بأخرى يزنى، والذى يتزوج بمطلقة يزنى**[3]".

فهنا نسخ صريح لا يمكن المجادلة فيه، فقد نص فى هذه العبارات على الحكم المنسوخ وعلى الحكم الناسخ له أيضا.

ثانيا: الصيام كان شريعة الأنبياء السابقين على عيسى عليه السلام إلى يوحنا المعمدان[4] ،ولما جاء عيسى عليه السّلام رفع الصيام عن تلاميذه، وكان لا يزال تلاميذ يوحنا المعمدان وكثير غيرهم يصومون، وقد سجلت الأناجيل الأربعة كلا

---

(١) يشير بذلك إلى ما ورد فى التوراة سفر التثنية الاصحاح ٢٤ الآيات ١-٤ حيث جاء فيها: إذا أخذ رجل امرأة وتزوج بها فإن لم تجد نعمة فى عينيه لأنه وجد فيها عيب شىء، وكتب لها كتاب الطلاق ودفعه الى يدها. ..

(٢) إنجيل متى الإصحاح ٥ الآيات ٣١-٣٢.

(٣) إنجيل متى الإصحاح ١٩ الآيات ٣-٩.

(٤) يوحنا المعمدان هو يحيى بن زكريا عليهما السلام، وكان يعمد فى نهر الأردن أى يغسل الناس فى نهر الأردن للتوبة من الخطايا وقد اعتمد منه المسيح وكان يحيى بارعا فى الشريعة الموسوية ،ومات مقتولا بيد هيرودوس انظر قصص الانبياء للنجار ص ٣٦٩.

الحكمين فى مناقشة بين تلاميذ يوحنا وبين عيسى عليه السلام، وتروى الأناجيل هذه المناقشة مع خلاف يسير فيما بينها تقول:- واللفظ لمرقس - "وكان تلاميذ يوحنا والفريسيين[1] يصومون فجاءوا وقالوا له: لماذا يصوم تلاميذ يوحنا والفريسيين، وأما تلاميذك فلا يصومون؟ فقال لهم يسوع: هل يستطيع بنو العرس أن يصوموا والعريس معهم، مادام العريس معهم لا يستطيعون أن يصوموا، ولكن ستأتى أيام حين يرفع العريس عنهم فحينئذ يصومون فى تلك الأيام[2]".

ولا نتعرض لمناقشة هذه العبارة إلا من الوجهة التى أوردناها لأجلها فهى تخبر بأن تلاميذ يوحنا المعمدان والفريسيين يصومون وتلاميذ عيسى لا يصومون، فعيسى عليه السلام قد رفع عن تلاميذه وفى شريعته الصيام الذى كان مفروضا على من تقدمه، فقد نسخ حكما فى شريعة من سبقه بحكم آخر فى شريعته، ولا يعنينا بعد ذلك إن كان حقا ذلك القول أو هو مدسوس على عيسى؟ وهل فرض عليهم الصيام بعد؟ ومن الذى فرضه عليهم بعد أن يرفع العريس؟

والذى يدل على صحة ما ذهبنا اليه فى فهمنا لهذه العبارات أن الآية التى بعد هذه الآيات فى إنجيل متى تصرح أن شريعة عيسى نسخت ما قبلها من الديانة اليهودية، تلك هى قول متى: ليس أحد يجعل رقعة من ثوب جديد فى ثوب بال، لأنها تأخذ ملأها من الثوب فيصير الخرق أسوأ[3]".

ويفسر شراح الإنجيل هذا المثل بقولهم: الثوب البالى هو الديانة اليهودية لأنها أقيمت خاصة بأمة تمهيدية لشريعة المسيح بينما ديانة المسيح عامة أبدية لا حدود لها فى الزمان والمكان فليس بالوسع وضعها فوق القديم كما توضع الرقعة والرقعة لا تدوم طويلا ...[4].

---

(١) الفريسيين هم الزهاد.

(٢) إنجيل مرقس الإصحاح ٢ الآيات ١٨-٢٠ ثم انظر إنجيل متى الإصحاح ٩ الآيات ١٤-١٥ ولوقا الإصحاح ٥ الآيات ٣٣-٣٥.

(٣) إنجيل متى الإصحاح ٩ الآية ١٦.

(٤) النشرة العلمية للمعهد القبطى الكاثوليكى بشرح إنجيل متى ص ١٦.

فاذا جاءت رسالة عيسى وشريعته وأزالت شريعة موسى - كما هو نص عبارتهم - مع أن شريعة موسى ورد ما يدل على تأبيدها جميعها، وتأبيد بعض الأحكام فيها، ومع ذلك قالوا إن شريعة موسى نسخت بشريعة عيسى، فلزمهم أن يقولوا مثل هذا فى شريعتهم، وتكون بهذا شريعة محمد ﷺ ناسخة لما قبلها حسب مثلهم هذا الذى ساقوه فى الإنجيل.

ثالثا: أكل لحم الخنزير كان محرما فى شريعة موسى عليه السلام حيث تقول التوراة فى تعدادها للحيوانات المحرمة: "**والخنزير لأنه يشق ظلفا ويقسمه ظلفين ولكنه لا يجتر فهو نجس لكم**" ثم تعقب على هذا بقولها: "**من لحمها لا تأكلوا وجثتها لا تلمسوا إنها نجسة لكم**[1]".

ثم جاءت شريعة عيسى عليه السلام فأباحت أكل لحم الخنزير - على زعمهم - وهذا هو الذى فهمه العلماء من قول يسوع: "**ليس ما يدخل الفم هذا ينجس الإنسان**[2]".

فالنصارى يعتمدون كثيرا على هذه المقالة فى إباحة الكثير من محرمات الأطعمة والأشربة، ويدل لهذا أن الرسل والمشايخ فى أورشليم كتبوا رسالتهم الى أهل انطاكية يعددون فيها ما يجب فيقولون: "**أن تمتنعوا عما ذبح للاصنام وعن الدم والمخنوق والزنى التى إن حفظم أنفسكم منها فنعما تفعلون كونوا معافين**[3]".

ولست بصدد مناقشتهم فى مدلول عبارة الإنجيل ولكنى آخذهم بما قالوه وفهموه من عبارة انجيل متى فهى على حد فهمهم فيها تشمل على أن أكل لحم الخنزير أصبح مباحا فى شريعتهم بعد أن بينا أنه كان محرما فى شريعة موسى عليه السلام وهذا هو النسخ الذى ينكرونه فقد نسخت شريعتهم بشرع من سبقهم.

رابعا: وأختتم هذه الأمثلة التى قصدت الاتيان بها للرد على النصاري، فى زعمهم استحالة النسخ وعدم وقوعه بهذا المثال، وذلك أن تعظيم السبت وتقديسه

(١) سفر اللاويين الإصحاح ١١ الأيتان ٧ - ٨.
(٢) إنجيل متي الإصحاح ١٥ الآية ١١.
(٣) أعمال الرسل الإصحاح ١٥ الآية ١٥.

وتحريم العمل الدنيوى فيه، كان ذلك كله ثابتا فى شريعة موسى عليه السلام، وقد ذكر ذلك فى كثير من المواضع فى التوراة، وأصرح لفظ فى الدلالة على هذا التحريم وأقوله هو قول التوراة: **"وأما اليوم السابع ففيه سبت عطلة مقدسة للرب كل من صنع عملا فى يوم السبت يقتل قتلا فيحفظ بنو اسرائيل السبت ليصنعوا السبت فى أجيالهم عهدا أبديا هو بينى وبين بنى اسرائيل علامة إلى الأبد**[(١)]".

فهذا يدل دلالة واضحة على تحريم العمل فى يوم السبت وهو تحريم عام وشامل لجميع الأجيال فى جميع الأزمان الى الأبد، ورغم هذا العموم للأشخاص والأزمان، ورغم التأبيد الصريح فى هذا الحكم فقد جاءت شريعة عيسى عليه السلام بنسخه وإباحة العمل فى هذا اليوم حيث ذكرت الأناجيل - على ما بينها من خلاف - هذه القصة، واللفظ هنا لمتى حيث يقول: "ذهب يسوع فى السبت بين الزروع فجاء تلاميذه وابتدأوا يقطفون سنابل ويأكلون، فالفريسيون لما نظروا قالوا لهم: هوذا، تلاميذه يفعلون ما لا يحل فعله فى السبت، قال لهم: أما قرأتم ما فعله داود حين جاع هو والذين معه كيف دخل بيت أهله وأكل الخبز التقدمة الذى لم يحل أكله له ولا للذين معه بل للكهنة، أو ما قرأتم أن الكهنة فى السبت فى الهيكل يدنسون السبت وهم أبرياء ولكن أقول لكم إن ههنا أعظم من الهيكل، فلو علمتم ما هو أنى أريد رحمة لا ذبيحة لما حكمتم على الأبرياء فإن ابن الإنسان هو رب السبت أيضا".

ثم يتابع الإنجيل سند القصص التى تؤيد أن عيسى أباح العمل فى يوم السبت وضربه الأمثلة لهذا[(٢)].

فهذه شريعة عيسى عليه السلام نسخت هذا الحكم من شريعة موسى رغم تأبيده وعمومه كما قلنا.

وهذه الوقائع كلها تبطل ما زعمه النصارى من القول بعدم جواز النسخ فضلا

(١) سفر الخروج الإصحاح ٣١ الآيات ١٢-١٧.

(٢) إنجيل متى الإصحاح ١٢ الآيات من ١-١٢ ثم انظر فى ذلك إنجيل مرقس الإصحاح ١٢ الآيات ٢٧-٢٨ والإصحاح ١٣ الآيات من ١-٥ وإنجيل لوقا الإصحاح ٦ الآيات من ١-١١ وإنجيل يوحنا الإصحاح ٥ الآيات ١-١٧.

عن وقوعه.

وهذه كلها إلزامات لا يمكن لهم الفكاك منها، لأنها قد وردت فى كتابهم المقدس الذى يتداولونه.

وإذا جاز النسخ على شريعة موسى بشريعة عيسى فيلزمهم أن يقولوا بمثله فى شريعتهم، ولكنه التعصب ومحاولة التنصل من اتباع شريعة خاتم الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام.

ومن أمثلة النوع الثانى: وهو نسخ حكم بحكم فى شريعة عيسى عليه السلام.

أولا: أول هذه الأمثلة الختان فقد كان واجباً فى شريعة موسى عليه السلام، وفى شرع من قبله، ثم جاء عيسى عليه السلام وأقره بقول يوحنا على لسان عيسى فى مناقشته لبنى إسرائيل بشأن العمل فى السبت: "**لهذا أعطاكم موسى الختان ليس أنه من موسى بل من الآباء ففى السبت تختنون الإنسان فإن كان الإنسان يقبل الختان فى السبت لئلا ينقض ناموس موسى أفتسخطون على لأنى شفيت إنسانا كله فى السبت لا تحكموا حسب الظاهر بل احكموا حكما عادلا**[1]".

فلم ينههم عيسى عليه السلام عن الختان، ولم يبين لهم أنه رفع عنهم، بل على العكس فإنه قد بين أن هذا شرع موسى وشرع من قبله، وأقرهم عليه فيعتبر الختان من شريعة عيسى بتقريره لهم عليه.

ثم جاء الرسل والمشايخ فى أورشليم بعد أن رفع عيسى، ووقع الخلاف بين أهل أنطاكية بشأن الختان، فأرسل الرسل والمشايخ إليهم الرسالة التى حملها الى أهل أنطاكية يهوذا الملقب "برسابا" وسيلا مع بولس وبرنابا ونصها: "**الرسل والمشايخ والأخوة يهدون سلاما إلى الأخوة الذين من الأمم فى أنطاكية وسورية وكيليكية، اذ قد سمعنا أناسا خارجين من عندنا أزعجوكم بأقوال مقلبين أنفسكم وقائلين لكم أن تختتنوا وتحفظوا الناموس الذى نحن لم نأمرهم، رأينا وقد صرنا بنفس واحدة أن نختار رجلين ونرسلهما إليكم مع حبيبنا برنابا وبولس، رجلين قد بذلا أنفسهما لأجل اسم**

(١) إنجيل يوحنا الإصحاح ٧ الآيات ٢٢-٢٤.

ربنا يسوع المسيح وقد أرسلنا يهوذا وسيلا وهما يخبرانكم بنفس الأمور شفاها، لأنه قد رأى الروح القدس ونحن أن لا نضع عليكم ثقلا أكثر غير هذه الأشياء الواجبة: أن تمتنعوا عما ذبح للأصنام وعن الدم والمخنوق والزنى التى إن حفظتم أنفسكم منها فنعما تفعلون كونوا معافين[1]".

فهذه الرسالة الصادرة عن مجمعهم المقدس بعد خلاف ونزاع فى شأن الختان تقرر صراحة أن الختان ليس بواجب عليهم وأنه ليس عليهم من الواجبات سوى هذه الأمور الأربعة المذكورة فى رسالتهم.

فهذا نص صريح بنسخ حكم الختان الذى أقره المسيح وقد أسندوا النسخ إليه فى قولهم: وقد رأى الروح القدس ونحن أن لا نضع عليكم ثقلا أكثر غير هذه الأشياء الواجبة.

ثانيا: ثانى هذه الأمثلة أن رسالة عيسى عليه السلام كانت خاصة ببنى إسرائيل حيث يقول: "**لم أرسل إلا الى خراف بيت اسرائيل الضالة**" فهذا الأسلوب يفيد قصر رسالته على بنى اسرائيل دون غيرهم[2].

ثم جاء الناسخ فى إنجيل متى الذى أورد العبارة السابقة، وذلك فى المثل الذى شبه فيه المسيح ملكوت السموات بملك صنع عرسا لابنه وأرسل عبيده لدعوة الناس الى العرس فلم يحضروا فأرسل عبيدا آخرين فلم يحضروا فأرسل عبيدا آخرين فأمسكهم الناس وقتلوهم، فغضب الملك وأحرق مدينتهم ثم قال لعبيده أما العرس فمستعد وأما المدعوون فلم يكونوا مستحقين فاذهبوا إلى مفارق الطرق وكل من وجدتموه فادعوه الى العرس[3].

فهذا يفيد بطريق المثل عموم رسالة عيسى عليه السلام فقد نسخ قصر الرسالة

---

(1) أعمال الرسل الإصحاح ٥ الآيات ٢٣-٢٩ وانظر أيضا فى نسخ الختان رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية الإصحاح ٢ الآيات ٢٥-٢٩ ورسالته الاولى إلى أهل كورنثوش الإصحاح ٧ الآيات ١٧-١٩ ورسالته إلى أهل غلاطية الإصحاح ٦ الآيات من ١١-١٥.

(٢) انظر إنجيل متى الإصحاح ١٥ الآية ٢٤ وتعليق المعهد القبطى الكاثوليكى عليها ص٧٠.

(٣) إنجيل متى الإصحاح ٢٢ الآيات ٨-٩.

على بنى إسرائيل وجعلت عامة للناس جميعا - على حد زعمهم - وهذا هو الذى يصرح به مرقس حيث يقول: ينبغى أن يكرز أولا بالإنجيل فى جميع الأمم[1]".

ثالثا: ما ورد فى إنجيل يوحنا من قوله على لسان يسوع لأصحابه، :اصعدوا أنتم إلى هذا العيد أنا لست أصعد إلى هذا العيد لأن وقتى لم يكمل بعد، قال لهم هذه ومكث فى الجليل[2].

فقد أخبر عيسى أصحابه بأنه لا يصعد، ثم إن يوحنا بعد ذلك مباشرة يخبر عن صعوده فيقول: **"ولما كان إخوته قد صعدوا حينئذ صعد هو أيضا إلى العيد لا ظاهرا بل كأنه فى الخفاء[3]"**، فصعوده هنا ناسخ لإخباره بعدم الصعود، وإلا لزم الكذب فى خبره بعدم صعوده، والكذب محال على الأنبياء، فإنه من المستحيل أن يقول يسوع **:إنما لست أصعد"** وهو يعلم بينه وبين نفسه أنه سيصعد، فهذا هو الكذب بعينه، ولكن المعقول أن يقول: أنا لست أصعد، ثم يوحى إليه الأمر بالصعود فيصعد، وهذا هو النسخ الذى ينكرونه، وفوق ذلك للخبر وهو بوروده فى أناجيلهم يلتزمون القول به مع أنه من نسخ الأخبار، وهذا مختلف فيه بين من أجازوا النسخ على ما سيأتى بيانه.

ويكفينا ما أوردنا من أمثلة تقرر بصراحة وجلاء وقوع النسخ بنوعيه: نسخ شريعة بشريعة، ونسخ حكم بحكم فى شريعة واحدة، ولكن الهوى أعمى أبصارهم وبصائرهم فادعوا استحالة النسخ وعدم وقوعه لئلا يلتزموا وجوب الإيمان بمحمد ﷺ حتى يبقى لهم مكاسبهم المادية ونفوذهم المزعوم.

الوجه الخامس: ومما يدل على إبطال شبهتهم أننا لو عدنا إلى العبارة التى تمسكوا بها فى إثبات دعواهم، وفهمناها حسب سياقها فى اناجيلهم لوجدناها بعيدة كل البعد عن إثبات ما أرادوا، فلم يقصد المسيح - بقوله **"السماء والأرض تزولان وكلامى لا يزول[4]"** - شيئا مما أرادوا، ولم يأت بعبارته هذه - على فرض صحة نسبتها إليه وصحة الأناجيل التى وردت فيها هذه العبارة - ليبين أن شريعته باقية لا

---

(١) إنجيل مرقس الإصحاح ١٣ الآية ١٠.

(٢) إنجيل يوحنا الإصحاح ٧ الاية ٨-٩.

(٣) إنجيل الإصحاح ٧ الآية ١٠.

(٤) إنجيل متى الإصحاح ٢٤ الآية ٢٥.

نسخ لها، فليس فى عبارته تلك تعرض للنسخ إطلاقا، ولكنه قالها لأصحابه فى ختام جوابه لهم عن سؤالهم: "قل لنا متى يكون هذا وما هى علامة مجيئك وانقضاء الدهر[1]" فأخبرهم عليه السلام بأمور مستقبلة وأراد أن يؤكد لأصحابه أن هذا لابد أن يكون، فقال ما قال. فهذا هو سياق هذه العبارة و الجملة لا تفهم بعيدة عن سياقها، فإن للسياق تأثيرا فى المراد من الكلام، يقول الشيخ الزرقانى: وهكذا شرحها المفسرون منهم للإنجيل، وقالوا إن فهمها على عمومها لا يتفق وتصريح المسيح بأحكام ثم تصريحه بما يخالفها[2]".

وبهذا نرى أنهم قد حملوا هذه العبارة فوق ما تحتمله، ليستدلوا بها على ما ذهبوا اليه وهى من هذا براء.

الوجه السادس: على أننا لوعدنا قليلا إلى مواضع النسخ التى أوردناها بشأن نسخ شريعة عيسى لأحكام فى شريعة موسى عليهما السلام، لصادفنا تقديس السبت وتحريم العمل الدنيوى فيه، وقد جاء هذا بأسلوب يدل على التأبيد نصا حسب تعبير التوراة، ومع هذا فقد جاءت شريعة عيسى بنسخه، فلم لا تكون هذه العبارة التى تمسكوا بها من هذا القبيل، بعد قطعها عن سياقها كما يحبون وبعد تسليم صحتها وصحة ما وردت فيه كما يزعمون، ويكون التأبيد المفهوم من هذه العبارة واردا على هذا النمط الذى صرحوا بجواز نسخه بما أوردوه فى أناجيلهم من وقائع للنسخ، فيكون هذا التأبيد المفهوم من كلام الانجيل تأبيدا ظاهريا ويراد به البقاء مدة طويلة.

ويكون هذا الدوام مؤقتا فى الحقيقة بظهور شريعة محمد ﷺ فينسخ ما قبله من الشرائع كما نسخت شريعتهم ما قبلها رغم تأبيدها كما قدمنا ذلك.

وفى هذا دفع للتعارض بين قول الأناجيل الدال على دوام شريعة عيسى، وبين ما جاء فيها من البشارة بنبى آخر يأتى بعده، وبشارته بنبى يأتى بعده لم تتحقق الا فى محمد ﷺ - وقد تحققت - فلابد من القول بنسخ شريعة محمد لشريعة عيسى عليهما السلام، وإلا كان عيسى كاذبا - وحاشاه عن ذلك - فى إخباره بدوام شريعته أو فى بشارته بنبى بعده.

(١) إنجيل متى الإصحاح ٢٤ الآية ٣.
(٢) مناهل العرفان جـ ٢ ص ١٠١.

البشارة بمحمد ﷺ

ان الناظر فى الأناجيل رغم ما طرأ عليها من تحريف ليرى أنها بشرت بنبى يأتى بعد عيسى، وقد أبقى الله هذا فى أناجيلهم حتى يكون حجة عليهم فى وجوب الايمان بمحمد ﷺ.

وقد وردت هذه البشارة فى إنجيل برنابا فى مواضع كثيرة أذكر منها:

قوله على لسان يسوع فى صلاته فى أيامه الأخيرة: "أيها الرب الجواد والغنى فى الرحمة امنح خادمك أن يكون بين أمة رسولك يوم الدين، وليس أنا فقط بل كل من قد أعطيتنى مع سائر الذين سيؤمنون بى بواسطة بشيرهم، وافعل هذا يا رب لأجل ذاتك حتى لا يفاخرك الشيطان يا رب.

أيها الرب الإله الذى بعنايتك تقدم كل الضرورات لشعب إسرائيل اذكر قبائل الأرض كلها التى قد وعدت أن تباركها برسولك الذى لأجله خلقت العالم، ارحم العالم وعجل بإرسال رسولك لكى يسلب الشيطان عدوك مملكته[1]".

ثم يصرح برنابا باسم ذلك الرسول الذى يعنيه المسيح فى صلاته فيقول على لسان عيسى قبل انقضاء أيامه على أرضنا هذه بيوم واحد: "**وسيبقى هذا كله إلى أن يأتى محمد رسول الله ﷺ الذى متى جاء كشف هذا الخداع للذين يؤمنون بشريعة الله**[2]"، وأقوال برنابا هذه لا تحتاج منا إلى توضيح، ولكن المسيحيين لم يرتضوا برنابا وحرموا تداوله نظرا لما حواه مما لا يتفق مع ما تهوى أنفسهم.

فلنذكر لهم بعض ما ورد فى أناجيلهم التى يعترفون بها بشأن البشارة بمحمد ﷺ.

١- يقول يوحنا: وأما المعزى الروح القدس الذى سيرسله الأب باسمى فهو يعلمكم كل شيء ويذكركم بكل ما قلته لكم.

---

(١) إنجيل برنابا الفصل ٢١٢ الآيات ١٤-١٨.

(٢) المراد بالخداع هو ما ذكر قبل هذه الآية من أن الناس دعوا عيسى إلها أو ابن الهه، انظر إنجيل برنابا الفصل/ ٢٢٠ الآية ٢٠ وما قبلها.

٢- ثم يقول يوحنا بعد ذلك بثلاثة أسطر - لعلها من الدخيل الذى أدخلوه - **"وقلت لكم الآن قبل أن يكون حتى متى كان تؤمنون، لا أتكلم معكم كثيرا، لأن رئيس هذا العالم يأتى وليس له فى شىء، ولكن ليفهم العالم أنى أحب الأب وكما أوصانى الأب هكذا أفعل، قوموا ننطلق"**.

٣- ثم يسترسل يوحنا فيذكر موقف العالم من عيسى وأصحابه، وكان موقف عداء وبغض، ثم يختتم يوحنا هذا بقوله: "ومتى جاء المعزى الذى سأرسله أنا اليكم من الآب روح الحق الذى من عند الآب ينبثق فهو يشهد لى وتشهدون أنتم أيضا لأنكم معى من الابتداء[1]".

هذا بعض ما بقى فى أناجيلهم بعد ما اعتورها من التغيير والتبديل، وقد صرف الله عقولهم وأقلامهم عن هذه المواطن وأمثالها حتى يتم إلزام العالم أجمع: يهودية كما قدمناه فيما مضى، ومسيحيه كما نبين الآن.

فإن هذه العبارات التى سقناها من إنجيل يوحنا - أحد الأناجيل الأربعة التى تعترف بها الكنيسة - تبين فى صراحة ووضوح بأنه سيأتى بعد عيسى عليه السلام رسول، وعبرت عن إرساله ومجيئه بلفظ المضارع، وبأنه يعلمهم كل شىء، وبأنه رسول هذا العالم.

فليخبرنا النصارى على اختلاف مذاهبهم، عن رسول جاء بعد عيسى تنطبق عليه هذه الصفات التي أوردها يوحنا، اللهم إنه محمد بن عبد الله أفضل الخلق وخاتم الرسل صلوات الله وسلامه عليهم، جاء محمد بالحق، وأرسل إلى العالم كافة، وكان القاضى والحاكم والقائد والمعلم، شهد لعيسى عليه السلام، وكانت شهادته القول الفصل فى مواطن الخلاف بين الأناجيل، فهو يشهد لعيسى بأنه رسول الله وكلمته، وبأنه مخلوق لله وليس ابنا له - تعالى الله عن ذلك - وأصل الخلاف فى خاتمة عيسى عليه السلام: **"وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم وإن الذين اختلفوا فيه لفى شك منه ما لهم به من علم الا اتباع الظن وما قتلوه يقينا، بل رفعه الله إليه وكان الله**

---

(١)راجع فى هذا كله انجيل يوحنا الإصحاح ١٤ الآية ٢٦، ٢٩-٣١ والإصحاح ١٥ الآيتان ٢٦-٢٧.

عزيزا حكيما[1]".

هذا هو محمد ﷺ جاء بعد عيسى وشهد له، وكان ولا يزال رئيسا لهذا العالم بدينه وشريعته، وسيظهر دينه وتنتصر شريعته، رغم ما يحاك لها من مؤمرات وصدق الله العظيم: "إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون".

سؤال نوجهه: ولنعد على النصارى بسؤال: أى القولين صادق وأيهما كاذب؟ أصادق ذلك القول الذى يخبر عن دوام رسالة عيسى وشريعته؟ أم ذلك الذى يخبر عن مجىء رسول بعد عيسى موصوف بما ذكر من الصفات التى لم تتحقق إلا فى محمد؟.

إنهم بلا شك سيقطعون بنفى تهمة الكذب عن القولين كليهما، ونحن معهم - إن سلمنا صدورهما من عيسى عليه السلام.

وهنا نلحظ ويلحظون معنا ما بين هذين القولين من التعارض، فقد أخبر عيسى فى أحدهما بأن رسالته دائمة وكلامه لا يزول - على ما يحملونه لهذه العبارة من المعانى التى لا تتحملها كما بينا - ويخبر فى القول الآخر بأنه سيأتى بعده رسول يجب الإيمان به فهو يعلمهم كل شىء وهو رئيس هذا العالم.

ولا دفع لهذا التعارض إلا بالنسخ، وهنا يتسق كلام الإنجيل ويتفق فى هذا الموضع، ويكون الله قد طلب على لسان عيسى عليه السلام وجوب اتباعه، ودوام هذه الشريعة التى جاء بها عيسى، ولكنه دوام ظاهرى، لا يقصد به الا الاستمرار مدة طويلة تنتهى ببعثة ذلك النبى الذى بشر به عيسى، فيرفع الله التكليف والتعبد بشريعة عيسى ويقيم مقامه التعبد والتكليف بشريعة محمد صاحب الشريعة العامة الخالدة كما يقول الإنجيل.

فالإنجيل لم يبشر إلا برسول واحد يأتى بعد عيسى وهو محمد خاتم الرسل، وشريعته على هذا خاتمة الشرائع، لا زوال لها حتى يرث الله الأرض ومن عليها، والانجيل يخبر عن هذا الرسول بأنه رئيس العالم، فهو اذن مرسل للعالمين، لا فرق بين أبيض وأسود، ولا بين إسرائيلى وإسماعيلى، ولا بين عربى وعجمي فالكل مطالب

---

(١) الآيتان ١٥٧-١٥٨ من سورة النساء.

بالإيمان بمحمد ﷺ ولا فضل بينهم إلا بالتقوى والعمل الصالح.

ولهذا كله نكون قد أبطلنا شبهة النصارى كما بطل ما قبلها من شبه اليهود وثبت أن شريعة محمد صلى الله عليه وسلم ناسخة لما قبلها من الشرائع فالنسخ حسبما قدمنا جائز عقلا وواقع سمعا سواء أكان نسخ شريعة بشريعة لاحقة عليها أم نسخ حكم بحكم فى شريعة واحدة.

وهذا هو الذى تدل عليه نصوص الأناجيل المتداولة التى تعترف بها الكنيسة فلم يبق مجال أمام النصارى لإنكار النسخ، والله يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم.

المطلب الثالث

فى موقف المسلمين من النسخ

والكلام فى هذا الموضوع يدور حول فرعين

أولهما: نسخ شريعة الإسلام لما تقدمها من الشرائع.

وثانيهما: نسخ حكم فى شريعة الاسلام بدليل متأخر فى الشريعة نفسها.

الفرع الاول

من المتفق عليه بين المسلمين أن الله سبحانه وتعالى أرسل رسلا كثيرين للهداية والإرشاد "**رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وكان الله عزيزا حكيما**[1]".

من هؤلاء الرسل من قص الله خبره على نبيه، ومنهم من لم يقص "**ولقد أرسلنا رسلا من قبلك منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك ....**[2]".

الحكمة فى ارسال الرسل:

إن الإنسان مدنى بطبعه، فلابد له من العيش مع غيره من بنى جنسه ومشاركته

---

(١) الآية ١٦٥ من سورة النساء.

(٢) الآية ٧٨ من سورة غافر.

لهم فى هذه الحياة، ومصالح الحياة متشابكة، وطرقاتها ملتوية، وما كان منفعة لشخص قد يكون فيه الضرر لغيره، فكانت حاجة الناس إلى إرسال الرسل ليضيئوا للناس طريق حياتهم، ويأتوا لهم بما شاء الله من الشرائع التى تنظم لهم معيشتهم فى هذه الحياة، فلا تطغى مصلحة فرد على مصالح غيره، ولا يأخذ الإنسان منها إلا ماله الحق فيه، على أن يؤدى ما عليه من واجبات، فيعيش الناس حياتهم هذه فى سعادة وهناء ومحبة.

ثم ان واجبات الخلق نحو خالقهم لا يمكن أن يستقل العقل بإدراكها، فالله وحده هو الذى يعلمها وقد علمها كل من ارتضى من رسله، وأيضا فان ما يتعلق باليوم الآخر وغيره من الأمور التى لا تتلقى إلا بالسمع من الرسل لا يدركها العقل وحده، وفى أداء ما يجب علينا لله وفى إيماننا باليوم الآخر وما فيه، دفع للناس إلى التزام جادة الطريق فيسعدون فى دنياهم فوق ما وعدهم الله على لسان رسله من السعادة فى أخراهم.

لهذا كله ولغيره من حكم لا يدركها عقلنا البشرى، أرسل الله رسله إلى البشرية.

حكمة تعدد الرسل

إن الله سبحانه وتعالى تعهد البشرية من لدن آدم إلى أن بعث محمدا عليهما السلام برسل جاءوا إليهم على فترات متعاقبة، وكان الله جلت حكمته يرسل كل رسول بشريعة تناسب البشرية فى طور حياتها الذى تعيشه، فإذا أدت هذه الشريعة مهمتها ،وحققت الغاية منها، أرسل الله سبحانه رسولا آخر يحمل شريعة أخرى، تتلاءم مع البشرية فى مرحلتها التى وصلت إليها وتعدها لشريعة أخرى تأتى بالمزيد من الكمال، وهكذا حتى نضج العقل البشرى واستعدت البشرية لتلقى الشريعة العامة الخالدة، فأرسل الله محمدا ﷺ إلى الناس كافة: **"وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيرا ونذيرا....[1]"**.

---

(١) الآية ٢٨ من سورة سبأ.

نسخ شريعة الإسلام لما قبلها

إن العقل البشرى بعد أن كمل نضجه وتم استعداده لتلقى الرسالة العامة الخالدة، أكرم الله البشرية بشريعة خاتم الأنبياء، واستحقت هذه الشريعة بما حوت من الكمال - وكلها كمال - أن تكون خاتمة الشرائع، وجعل معجزة رسولها مما يتناسب مع هذا الخلود الذى كتبه الله لهذه الشريعة، فكانت معجزته القرآن، يتحدى الناس جميعا فى كل زمان ومكان، ويثبت فى كل حين أن محمدا رسول رب العالمين، ورسول هذا شأنه، وهذه هى مكانة معجزته، لابد أن يذعن الناس لكل ما جاء به.

وقد طلب الله سبحانه الإيمان بهذا الرسول الكريم فقال سبحانه: "واكتب لنا فى هذه الدنيا حسنة وفى الآخرة إنا هدنا إليك قال عذابى أصيب به من أشاء ورحمتى وسعت كل شىء فسأكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكاة والذين هم بآياتنا يؤمنون، الذين يتبعون الرسول النبى الأمى الذى يجدونه مكتوبا عندهم فى التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والأغلال التى كانت عليهم فالذين آمنوا به وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذى أنزل معه أولئك هم المفلحون، قل يأيها الناس إنى رسول الله إليكم جميعا الذى له ملك السموات والأرض لا إله الا هو يحيى ويميت فآمنوا بالله ورسوله النبى الأمى الذى يؤمن بالله وكلماته واتبعوه لعلكم تهتدون(٢)".

فأوجب الله سبحانه على الناس، أن يتركوا ما هم عليه ويتبعوا محمدا ﷺ، يمتثلون أمره، وينفذون تعاليمه، ويعملون بشريعته الخالدة الباقية التى تكفل الله لها بالحفظ والدوام: "**إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون**".

ولا يطرأ على هذه الشريعة نسخ، لأن النسخ لا يكون إلا على يد رسول ولا رسول بعد محمد عليه السلام ".... ولكن رسول الله وخاتم النبيين" والواقع يؤيد هذا أيضا فانه قد مضى على بعثته ﷺ أربعة عشر قرنا من الزمان، ولم يرو التاريخ لنا أن

---

(١) الآيات ١٥٦ - ١٥٨ من سورة الاعراف.
والمراد بإصرهم: عهدهم بالقيام بأعمال شاقة، والأغلال التكاليف الشاقة التى كلف بها اليهود فى التوراة.

الله أرسل رسولا بعد محمد، ولن يرسل الله بعد محمد رسولا، وإلا لتخلف خبر الله تعالى بأن محمدا خاتم النبيين، والتخلف فى خبر الله تعالى محال، فيستحيل ما أدى إليه من وجود شريعة بعد شريعة محمد، وثبت بهذا أن شريعته ﷺ خاتمة الشرائع وناسخة لما قبلها.

ومعلوم أن الشريعة الإسلامية قد وافقت ما تقدمها من الشرائع فى أحكام العقيدة - كما هى موجودة فى القرآن الكريم لا على الوجه الذى تحكيه كتبهم المحرفة - ذلك لأن أصول العقيدة لم تنسخ فى شريعة قط، وفى هذا يقول الله تعالى: "**شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذى أوحينا اليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه كبر على المشركين ما تدعوهم إليه الله يجتبى إليه من يشاء ويهدى إليه من ينيب**[1]".

وما وقع من النسخ بين الشرائع إنما هو فى الأحكام العملية الجزئية وهى المقصودة بقول الله تعالى: "**. . . لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا**"[2] ولكنا ونحن نؤمن بمحمد وبإخوانه من الرسل الكرام صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين، فإننا نأخذ شريعة الإسلام وحدة واحدة، وقانونا متكاملا، نحل حلالها ونحرم حرامها ونلتزم حدودها وننفذ تعاليمها، على أنها الشريعة التى تعبدنا الله بها، وكلف الناس جميعا بالعمل بمقتضاها.

واعتقاد نسخها لجميع الشرائع السابقة هو ما أجمع عليه المسلمون من عهد رسولنا ﷺ إلى يومنا هذا، وقد نقل لنا هذا الإجماع علماؤنا الأعلام منهم.

١- سيف الدين الآمدى: حيث يقول فى استدلاله على وقوع النسخ: "فهو أن الصحابة والسلف أجمعوا على أن شريعة محمد ﷺ ناسخة لجميع الشرائع السابقة[3]".

---

(١) الآية ١٣ من سورة الشورى.

(٢) الآية ٤٨ من سورة المائدة.

(٣) الإحكام للآمدى جـ٣ ص١٦٧.

٢- عبد العلى محمد بن نظام الدين الأنصارى: شارح مسلم الثبوت يقول: "وبالجملة فقد تواتر عنه عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام دعوى انتساخ بعض أحكام الشرائع السابقة بشريعته الحنيفية المطهرة البيضاء وانعقد عليه إجماع الصحابة رضوان الله عليهم(١)".

وسبقه إلى هذا صاحب المسلم فأطلقها دعوى عامة وقضية مسلمة حيث قال: شريعتنا ناسخة للشرائع السابقة(٢)".

وبهذا نكون قد قررنا أن شريعة الإسلام التى جاء بها محمد ﷺ وتوفى عنها بعد أن شيد أركانها وأتم بنيانها، قد نسخت كل الشرائع قبلها وأنها وحدها هى المطالب بها، ولن تنسخ هذه الشريعة أبدا، وفقنا الله للعمل بها والدفاع عنها.

الفرع الثانى

فى جواز النسخ ووقوعه فى شريعة الإسلام

إن القول بالجواز العقلى لا يمكن أن ينازع فيه بعد أن بينا فساد مذهب القائلين بالاستحالة للنسخ استحالة عقلية، وأبطلنا شبهتهم ولذا اتفقت كلمة المسلمين على أن النسخ جائز عقلا ذلك لأنه لا يترتب على جوازه محال.

المبحث الرابع

الوقوع الشرعى

أما الوقوع الشرعى فإننا اذا تتبعنا تاريخ التشريع الإسلامى من عصر نزول القرآن إلى عصر الصحابة والتابعين وتابعيهم، إلى يومنا هذا لوجدنا أن نظرية النسخ كانت حقيقة واقعة ومستقرة فى التفكير الاسلامى، وإن اختلفوا فى مدلوله، فقد كان النسخ فى أفهام المتقدمين دائرته أوسع وشموله أعم، ولا يعنى هذا أن النسخ بمفهومه الذى حدد له - وهو رفع الحكم الشرعى بدليل شرعى متأخر - لم يكن معروفا

---

(١) فواتح الرحموت جـ٢ ص ٦٠.
(٢) مسلم الثبوت جـ٢ ص ٥٩.

لدبهم،كلا، فإنهم وهم العرب الخلص قد فهموا حقيقة النسخ - الذى تعارف عليه المتأخرون - من كتاب ربهم وسنة نبيهم، فكانوا يطلقون هذه اللفظة بإزاء رفع الحكم الشرعى بدليل شرعى، كما يطلقونها على تخصيص العام وتقييد المطلق وغير ذلك من أنواع البيان[1]، وقد بينا ما بين هذه الأمور وبين النسخ من فروق.

فالنسخ إذن كان حقيقة واضحة فى أفهام المسلمين، متقدميهم ومتأخريهم، ولم يخالف فى ذلك أحد منهم، وخاصة فى القرون الثلاثة الأولى، وهى خير القرون كما أخبر الصادق الصدوق صلوات الله وسلامه عليه، حتى جاء أبو مسلم الأصفهانى فى أواخر القرن الثالث فخالف جماهير المسلمين، وشذ عن إجماعهم، وكان له رأى فى النسخ، وهو خاص به، لم يتابعه فى وقته أحد عليه، ولا فيما بعد ذلك من القرون، حتى كان العصر الحديث، فتابعه عليه بعض العلماء على ما سيأتى تفصيله.

مذهب أبى مسلم[2]

إن أبا مسلم الأصفهانى يقول بنسخ شريعة محمد ﷺ لما قبلها من الشرائع، فهذا لا يمكن أن يخالف فيه مسلم، وقد حكينا الإجماع على هذا فيما سبق.

أما نسخ حكم بحكم فى شريعة الإسلام فهذا هو الذى يخالف فيه أبو مسلم جماهير المسلمين، فهو يرى أن النسخ لا وجود له فى الشريعة الاسلامية لا فى كتابها ولا فى سنة نبيها[3].

ولم تنقل إلينا فلسفة أبى مسلم فى النسخ ولا أدلته التى بنى عليها حكمه هذا، وكل ما نقل إلينا عنه هو بعض محاولات للتوفيق بين الناسخ والمنسوخ، وقد تلمس له العلماء أدلة على مذهبه، ونحن نذكرها ونناقشها، ثم ننظر بعد ذلك، هل

---

(١) انظر الموافقات للشاطبى جـ ٣ ص ١٠٨.

(٢) هو أبو مسلم محمد بن بحر الأصفهانى كان كاتبا بليغا، ومتكلما جدلا ومعتزليا عالما بالتفسير وبغيره من العلوم، وكان عاملا على أصبهان ثم فارس للمقتدر بالله الخليفة العباسى.
وقد صنف أبو مسلم تفسيرا كبيرا فى أربعة عشر مجلدا وكتابا فى الناسخ والمنسوخ.
ولد أبو مسلم فى عام ٢٥٤هـ وتوفى فى عام ٣٢٣هـ "معجم الأدباء جـ١٨ ص٣٥ والنسخ فى القرآن الكريم جـ ١ ص ٢٦٧ للدكتور مصطفى زيد ومراجعه هناك.

(٣) الآية ٤٢ من سورة فصلت.

بقيت هذه الأدلة سالمة أو سقطت لما عليها من اعتراضات لا يمكن دفعها فلا تقوى على إثبات مذهب هذا الرجل، فيبقى ولا دليل عليه، فنرفضه ولا نرتضيه.

أدلة أبي مسلم

الدليل الأول: استدل لأبي مسلم على مذهبه بقول الله تعالى في وصف كتابه: "**لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد**[1]".

بيان الاستدلال: أن النسخ باطل وكل باطل لا يمكن أن يقع في الكتاب العزيز فالنسخ لا يقع في الكتاب العزيز.

دليل الصغرى: أن النسخ إبطال للحكم المنسوخ.

ودليل الكبرى: الآية المذكورة.

وهذا الاستدلال فاسد: فإنا نمنع أن يكون النسخ باطلا، لأن الباطل ضد الحق، والنسخ ليس كذلك فإن الحكم المنسوخ كان حقا في وقته ثم جاء الناسخ فكان حقا في الزمان الثاني، وهذا ليس من الباطل في شيء وإنما هو إبطال ورفع لتعلق الحكم في المستقبل[2].

ثم إن لفظ الآية لا يدل على هذا البتة فإنها تصرح بأن هذا القرآن لا يأتيه من بين يديه ما يبطله، فلم يتقدم عليه كتاب يبطله ولا يمكن أن يأتي بعده كتاب يبطله[3].

ثم إنا لو سلمنا هذا كله فإن الضمير في الآية للمجموع فإن القرآن الكريم لا ينسخ كله وهذا متفق عليه، وهو الذي تدل عليه الآية، فما تدل عليه الآية محل اتفاق، وما استدل الخصم بها عليه، لا تدل عليه الآية[4] وعلى هذا فيكون دليلا خارجا عن محل النزاع.

---

(١) الآية ٤٢ من سورة فصلت.

(٢) الاحكام للآمدي جـ ٣ ص ١٧٧ ومسلم الثبوت جـ ٢ ص ٦١.

(٣) المحصول جـ ١ ص٢٠٧ والاحكام جـ ٣ ص ١٧٢والتفسير الكبير جـ ١ ص ٤٥٩.

(٤) شرح الأسنوي ٢/ ١٧٠.

ودليل هذا شأنه يكون ساقطا عن حد الاعتبار فلا يثبت ما أقيم بشأنه.

ويذهب الأستاذ الدكتور مصطفى زيد فى مناقشته إلى التعرف على ما يريده من معنى الباطل؟ هل هو المنسوخ أو الناسخ؟

وكلاهما لا يمكن أن يراد من معنى الباطل، وإنما المراد به ضد الحق فيقول: "ولقد فسر الباطل بالمنسوخ الذى رفع نتيجة للنسخ، فلم يعد العمل به جائزا، فهل كل منسوخ كذلك؟

إن من المنسوخ أشياء كانت حراما فأصبحت بعد نسخ التحريم حلالا مباحة، ومن المنسوخ أشياء كانت مباحة فصارت بعد نسخ الإباحة محرمة محظورة، ومن المنسوخ أشياء كانت واجبة فلما ارتفع الوجوب بالنسخ صار حكمها هو الإباحة أو الندب.

وهذا كله إن فسر الباطل بالمنسوخ فهل يسوغ تفسيره بالناسخ؟ على أن جميع المنسوخ فى القرآن لم ينسخ منه إلا حكمه، أما لفظه فما زال قرآنا يتعبد بتلاوته وغير ممكن أن يتعبد الله خلقه بباطل[١].

ثم يقول: وقد شرطنا فى الحكم المنسوخ أن يكون قد عمل به وتمكن المكلفون من العمل به[٢] قبل نسخه، فهل يعقل أن يكلف الله عباده باطلا من العمل[٣].

ومما تقدم تبينا فساد الاستدلال بهذا على ما ذهب اليه أبو مسلم.

الدليل الثانى: أن كل ما اشتمل عليه القرآن شريعة أبدية باقية إلى يوم القيامة والمناسب لهذه الخاصية القرآنية ألا يكون فيه نسخ[٤].

---

(١) هذا بناء على مذهبه فى أنه لا يجوز نسخ التلاوة دون الحكم وستأتى لنا مناقشة فيما ذهب اليه.

(٢) هذا بناء على مذهبه فى عدم جواز النسخ قبل التمكن من الفعل، ولمناقشته فيه مكانة من هذه الرسالة إن شاء الله.

(٣) النسخ فى القرآن الكريم للدكتور مصطفى زيد.

(٤) اصول الفقه للأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة.

والجواب عن هذا سهل بعد سؤالنا لأبى مسلم عن سبب التفرقة بين القرآن الكريم وصحيح السنة، فإنه لم يأت فى أثناء استدلاله بما يشمل السنة، مع أنه يقول بعدم وقوع النسخ فى الكتاب والسنة جميعا، والحقيقة أن الشريعة الباقية الدائمة هى القرآن الكريم والسنة الصحيحة التى تركها لنا رسول الله ﷺ، ونحن لا نقول بالنسخ بعد انتقاله ﷺ الى الرفيق الأعلى، وسنبين بعد ذلك أن النسخ لا يكون إلا فى حياة الرسول ﷺ.

الدليل الثالث: أن أكثر ما اشتمل عليه القرآن كلى عام لا جزئى خاص وفيه بيان الشريعة كلها بطريق الإجمال، لا بطريق التفصيل، والمناسب لذلك ألا يدخله النسخ[١].

وجوابنا عن هذا أننا لا نخالف المستدل فى أن أكثر ما اشتمل عليه القرآن كلى عام، ولا ينافى ذلك أن بعضه جزئى مما يدخله النسخ، وعندما نتتبع وقائع النسخ سنراها فى أحكام عملية جزئية لا قواعد كلية.

وأدلتها كلها قاصرة عن الدعوى.

ونظراً السقوط أدلة أبى مسلم عن منزلة الاعتبار لم يعتد بها فى خرق الاجماع.

النسخ بعد أبى مسلم

استمر الإجماع منعقدا على وقوع النسخ فى الشريعة الإسلامية رغم معارضة أبى مسلم، ويحكى هذا الإجماع علماء أجلاء لا يمكن أن ترقى إليهم شبه، فهذا هوذا الامام الرازى يقول فى أثناء الاستدلال علي وقوع النسخ: "**الثانى أن الأمة مجمعة على وقوع النسخ**" وذلك بالرغم من نقله معارضة أبى مسلم فهى غير ناقضة للإجماع عنده.

وهكذا تتابع العلماء بعد أبى مسلم يقررون وقوع النسخ، حتى جاء الإمام الشاطبى فوافق إجماع المسلمين فلم ينكر جواز النسخ ولا وقوعه فى الشريعة

(١) المرجع السابق.

الإسلامية ولكنه أراد أن يضيق دائرته فلا يدخل فى النسخ إلا ما كان فيه رفع لحكم عملى جزئى، أما تقييد المطلق وتخصيص العام ونحو ذلك فليس من النسخ فى شىء[1]، وهذا ما لا تنازعه فيه، وقد سبق أن ميزنا النسخ عن كل ما يشبهه فيما سبق.

وعلى هذا فلا يتأتى ضم الشاطبى إلى أبى مسلم، لأن لكل مذهبه، ودار الزمان ومرت السنون والقول بوقوع النسخ فى الشريعة الاسلامية يمر معها لا يعترضه معترض، ولا ينازع فيه منازع، طوال ثلاثة عشر قرنا من عمر الدعوة الاسلامية.

موقف الأستاذ الامام محمد عبده

جاء الأستاذ الإمام محمد عبده فوقف من تفسير آية النسخ فى سورة البقرة موقفا خالف فيه جمهور المفسرين، وإن كان يوافق الشاطبى فى القول بوقوع النسخ ويحاول حصره فى حدود ضيقة.

ونحن نقول هنا كلام الأستاذ الإمام بنصه حتى يكون حجة على بعض المعاصرين الذين يأخذون من كلام الأستاذ الإمام، ما يستندون إليه فى دعواهم عدم وجود النسخ فى الشريعة الاسلامية، والأستاذ الامام من هذا براء، فإنه كما يظهر لنا كلامه - يقول بوقوع النسخ، ولكنه يحاول تضييق دائرته ما أمكنه.

ولنعد إلى تفسير الأستاذ الإمام للآية المشار إليها وهى قوله تعالى: **"ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها"**[2].

فيقول السيد/ رشيد رضا بعد أن استعرض آراء المفسرين فى الآية: "الأستاذ الامام: هذا تقرير ما جرى عليه المفسرون فى الآيات، وإذا وازنا بين سياق آية "ما ننسخ" وآية "إذا بدلنا آية مكان آية" نجد أن الأولى ختمت بقوله تعالى: **"ألم تعلم أن الله على كل شىء قدير"** والثانية بقوله: **"والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفتر"** نحن نعلم شدة العناية فى أسلوب القرآن بمراعاة هذه المناسبات، فذكر العلم والتنزيل ودعوى

(١) الموافقات للشاطبى جـ ٣ ص ١٠٤-١٠٩.

(٢) الآية ١٠٦ من سورة البقرة.

الافتراء يقتضى أن يراد بالآيات فيها آيات الأحكام، وأما ذكر القدرة والتقرير بها فى الآية الأولى، فلا يناسب موضوع الأحكام ونسخها، وإنما يناسب هذا ذكر العلم والحكمة، فلو قال: ألم تعلم أن الله عليم حكيم، لكان لنا أن نقول: إنه أراد نسخ آيات الأحكام لما اقتضته الحكمة من انتهاء الزمن أو الحال التى كانت فيها تلك الأحكام موافقة للمصلحة[1]".

وانى أقول: إن مانعي وقوع النسخ عند استشهادهم بكلام الأستاذ الإمام على مدعاهم، تركوا هذه الفقرة كاملة، لأن كل كلمة منها ناطقة بمذهب الأستاذ الإمام فى النسخ وهو أنه جائز وواقع، فهو لا يمنع النسخ، وإنما يمنع الاستدلال عليه بقوله تعالى: "ما ننسخ من آية أو ننسها" ويرى أن الأوفق الاستدلال عليه بقوله تعالى: "**وإذا بدلنا آية مكان آية**" وهو تابع للإمام الرازى فى هذا، وليس معنى الطعن فى دليل إسقاط النظرية كلها، فإن عليها الكثير من الأدلة.

وسنناقش كلام الأستاذ الإمام فى تفسيره لآية البقرة عند الإتيان بها دليلا للجمهور.

وإننا نرى من استشهد بكلام الأستاذ الإمام على عدم وقوع النسخ يقتصر على قوله بعد ذلك:

"والمعنى الصحيح الذى يلتئم مع السياق . . . . أن الآية هنا هى ما يؤيد الله تعالى به الأنبياء من الدلائل على نبوتهم، أى "**ما ننسخ من آية**" نقيمها دليلا على نبوة نبى من الأنبياء أى نزيلها ونترك تأييد نبى آخر بها "**أو ننسها**" الناس لطول العهد بما جاء بها، فإننا بما لنا من القوة الكاملة، والتصرف فى الملك نأتى بخير منها فى قوة الإقناع وإثبات النبوة، أو مثلها فى ذلك، ومن كان هذا شأنه فى قدرته وسعة ملكه فلا يتقيد بآية مخصوصة يمنحها جميع أنبيائه[2]".

وبعد بيانه لمعنى الآية وهى الدليل والحجة والعلامة، بين سبب النزول، وعقب

---

(١) تفسير القرآن الحكيم جـ ١ ص ٤١٦.

(٢) المرجع السابق جـ ١ ص ٤١٧.

هذا ببيان أن البلاغة أسفرت عن وجهها فى هذا المقام، فالقدرة والملك يناسب الآيات بمعنى الدلائل لا الأحكام، وأيضا قوله بعد ذلك: "أم تريدون أن تسألوا رسولكم كما سئل موسى من قبل" فبنو إسرائيل كلما بين لهم موسى آية طلبوا غيرها.

ثم قال: وقرأ ابن كثير "أو ننسأها" أى نؤخرها، ولا يظهر هذا المعنى فى مقام نسخ الأحكام كما يظهر فى نسخ الآيات والمعجزات[(١)].

ونترك مناقشة الأستاذ الإمام فى تفسيره لآية البقرة إلى حين، مادام قد سلم بوقوع النسخ، ويتضح هذا جليا من قوله فى أمر القبلة: "فإن روح النبى تشعر بذلك فى الجملة فإذا تم الميقات، وأزف وقت الرقى إلى ما هو آت، وجدت من الشعور الى النسخ ما يوجهها إلى الشارع الحكيم[(٢)]".

ويقول فى موضع آخر: "إن النسخ فى الشرائع جائز موافق للحكمة وواقع، فإن شرع موسى نسخ بعض الأحكام التى كان عليها ابراهيم، وشرع عيسى نسخ بعض أحكام التوراة، وشريعة الإسلام نسخت جميع الشرائع السابقة، لأن الأحكام العملية التى تقبل النسخ، إنما تتبع لمصلحة البشر، والمصلحة تختلف باختلاف الزمان، فالحكيم العليم يشرع لكل زمان ما يناسبه.

ثم يقول الأستاذ الإمام بعد هذا: وكما تنسخ شريعة بأخرى يجوز أن تنسخ بعض أحكام شريعة بأحكام أخرى فى تلك الشريعة، فالمسلمون كانوا يتوجهون إلى بيت المقدس فى صلاتهم فنسخ ذلك بالتوجه إلى الكعبة وهذا لا خلاف فيه بين المسلمين[(٣)] ولكن هناك خلافا فى نسخ أحكام القرآن ولو بالقرآن[(٤)]".

من هذا العرض لكلام الأستاذ الإمام نرى أن مذهبه هو مذهب الجمهور الذين يقولون بجواز النسخ عقلا وبوقوعه شرعا فى كتاب الله وسنة رسوله ﷺ.

---

(١) تفسير المنار جـ ١ ص ٤١٧.

(٢) المرجع السابق ٢/ ١٤.

(٣) هذا بناء على فهم الأستاذ الإمام لمذهب أبى مسلم، ولكنا بينا فيما سلف أن أبا مسلم يخالف الجمهور فى وقوع النسخ فى القرآن والسنة جميعا بدليل تأويله لواقعة نسخ القبلة وستأتى.

(٤) تفسير المنار ٢/ ١٣٨ وما بعدها.

رأي لمعاصر

كان كلام الأستاذ الإمام فى تفسيره لآية البقرة، مستندا لبعض الكاتبين الذين منعوا وقوع النسخ فى القرآن الكريم، وأقصد بذلك شيخا من شيوخنا، لا ننكر علمه وخلقه ودينه، ولكن ننكر عليه قوله بمنع وقوع النسخ، ذلكم هو الشيخ محمد الغزالى[1].

وقد اعتمد على تفسير الأستاذ الإمام لآية البقرة، وفسر آية النمل بما يتفق مع ما ذهب اليه، ونترك مناقشة شيخنا فى هاتين الآيتين الى حين، ونأخذ الآن فى مناقشته فى بعض ما ورد فى كتابه:

١- يقول: هل فى القرآن آية معطلة الأحكام، بقيت فى المصحف للذكرى والتاريخ - كما يقولون - تقرأ التماسا لأجر التلاوة فحسب، وينظر إليها كما ينظر إلى التحف الثمينة فى دور الآثار، غاية ما يرجى من المحافظة عليها إثبات المرحلة التى أدتها فى الماضى، أما الحاضر والمستقبل فلا شأن لها بهما[2]".

ونحن نقول لشيخنا: وهل أجر التلاوة بالشيء الهين الذى لا يستدعى بقاء هذه الآيات المنسوخ أحكامها؟ ثم إن أجر التلاوة ليس هو الحكمة الوحيدة فى بقاء هذه الآيات قرآنا يتلى، وإنما أبقاها الله فى المصحف ليذكرنا بفضله علينا فيما تعبدنا به من التكاليف، وبجانب هذا فقد أبقاها الله لتكون - كما كانت فى عهد الرسول ﷺ - ابتلاء واختبارا، يضل الله بها من يشاء ويثبت به قلوب من يشاء، ونحن ننقاد لما جاء به محمد ﷺ من ربه، ونؤمن بأن الكل من الله، وله سبحانه أن يفعل ما يشاء، فلا نحكم عليه سبحانه بمقاييس عقلنا البشرى المحدود.

ثم نقول لشيخنا: ما الفرق بين هذه الآيات المنسوخ أحكامها، وبين ما يقصه الله علينا من قصص الأنبياء وأقوامهم، والكثير من آيات هذه القصص لا شأنا لها

---

(١) هو الاستاذ الشيخ محمد الغزالى مدير الدعوة بوزارة الأوقاف سابقاً وقد أصدر كتابه "نظرات فى القرآن" عقد فيه فصلا للكلام على النسخ، وقد منع منه، توفي عام ١٤١٧هـ.

(٢) نظرات فى القرآن للشيخ محمد الغزالى ص ٢٣٠.

بالحاضر والمستقبل، وإنما تحكى كوجه من وجوه الإعجاز للقرآن الكريم، بما تحمل من مغيبات، فوق ما فيها من التسلية لنبيه ﷺ.

٢- ويقول شيخنا: "وسترى عند تحقيق الموضوع أن التناقض المتوهم لا محل له، وأن التشريعات النازلة فى أمر ما مرتبة ترتيبا دقيقا بحيث تنفرد كل آية بالعمل فى المجال المهيأ لها، فاذا ذهب هذا المجال، وجاء غيره تلقته آية أخرى بتوجيه يناسبه، وهكذا، فهل هذا التدرج فى التشريع يسمى نسخا(١).

ونحن نتساءل: هل الحكم الثانى عين الأول أو غيره؟

وأظن أن شيخنا يوافقنى على أن الحكم الثانى ليس عين الأول، وإلا لما كان هناك داع للتغيير، إذن فهو غير الأول، ومادام الحكم الثانى غير الحكم الأول، فلا مفر من العمل بالمتأخر منهما، فيكون هناك حكم حل محل حكم آخربعد رفع الأول، وهذه هى حقيقة النسخ، فليسمه من شاء نسخا أو غيره، فالعبرة بالحقائق لا بالأسماء.

٣- ويقول: فى موضع آخر من كتابه: أما إذا فهم النسخ على أنه ابطال لحكم سبق نزوله والإتيان بحكم جديد أصلح منه للناس، أو أدنى منه إلى الحق، فذلك ما ننفيه نفيا باتا[٢].

ونحن نقول: لماذا ينفيه نفيا باتا وهو يقرر قبل ذلك: إن المرض الواحد قد يحتاج إلى سلسلة متعاقبة من الأشفية تستقيم مع مراحل سيره، وضروب مضاعفاته وأعقاب الخلاص منه.

ونحن نقرر أن الحكم كالدواء، وكان يحقق المصلحة فى وقته، فإذا أدى دوره فى علاج الأمة والوصول بها إلى الاستعداد لتلقى تعليم آخر، وجاء الوقت المقرر فى علم الله لرفع التكليف بالحكم الأول عن العباد، وإحلال الحكم الثانى محله جاء الحكم الثانى ليحقق المصلحة فى الزمان الثانى، فليس أحدهما مصلحة والآخر مفسدة، وليس أحدهما أدنى إلى الحق والآخر بعيداً من الحق، بل إن كلا من الناسخ والمنسوخ

---

(١) نظرات فى القرآن للشيخ محمد الغزالى ص ٢٣٠.

(٢) نظرات فى القرآن للشيخ محمد الغزالى ص ٢٣١.

كان حقا وكان مصلحة فى وقته.

ولا أذهب بعيدا فى ذكر كل المواطن التى تحتاج منى إلى تعليق، ولكنى أختتمها بأن شيخنا قد نقل عن الأستاذ الشيخ محمد الخضرى ما يوافق وجهة نظره فى منع النسخ القرآن الكريم.

وكان نقله عن الشيخ الخضرى من كتابه "تاريخ التشريع الاسلامى".

ولم يتتبع كل الآيات المقول بنسخها، بل اكتفى بموضوعين فقط، قرر فى تاريخ التشريع الاسلامى أنه لا يوجد نسخ فيهما، ولكنا إذا قرأنا كتابه أصول الفقه، لوجدناه يخالف ما كتبه فى تاريخ التشريع، وخاصة فى هاتين الآيتين، يقول:

الآية الأولى: وهى قوله تعالى: إان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وإن يكن منكم مائة يغلبوا ألفا من الذين كفروا"

نسخت بقوله تعالى: "الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا فإن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين وإن يكن منكم الف يغلبوا ألفين".

قال الشيخ الخضرى - بعد أن بين المعنى لكلا الآيتين - والظاهر أن تعريف النسخ ينطبق على هذه الآية، لأن الأولى كانت توجب عليهم الصبر لعشرة أمثالهم، والثانية رفعت هذا الوجوب، وأوجبت شيئا آخر وهو صبرهم لضعفهم، ثم ذكر محاولة التوفيق بين الناسخ والمنسوخ بصيغة تبين عدم رضاه، فقال: وربما يقال: إن الرخص مع العزائم كذلك، ولم يقل أحد إن الرخصة تنسخ العزيمة، إلى آخر ما قال[1].

الآية الثانية: قوله تعالى: "يأيها المزمل قم الليل إلا قليلا نصفه أو انقص منه قليلا أو زد عليه"

نسخت بآخر السورة ونصها: "إن ربك يعلم أنك تقوم أدنى من ثلثى الليل ونصفه وثلثه وطائفة من الذين معك والله يقدر الليل والنهار علم أن لن تحصوه فتاب عليكم فاقرءوا ما تيسر من القرآن علم أن سيكون منكم مرضى وآخرون يضربون

(١) أصول الفقه للخضرى ص٢٥٤.

الأرض يبتغون من فضل الله وآخرون يقاتلون فى سبيل الله فاقرءوا ما تيسر منه وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة"[1] قال الشيخ الخضرى عقبها: والظاهر أن الآية تخفيف، فهى رفع للحكم الأول، وهو طلب قيام أكثر الليل[2].

ثم إن الشيخ الخضرى يحكى الاتفاق على نسخ الكتاب بالكتاب عندما يقول: نصوص الكتاب قطيعة الورود فيجوز أن ينسخها ما ماثلها فى تلك القطعية وكذلك الخبر المتواتر يجوز أن ينسخ بمثله، وخبر الواحد ظنى فيجوز أن ينسخ بمثله وبما هو أقوى منه وهو الكتاب والخبر المتواتر، وهذا كله متفق عليه[3].

فهل بعد حكاية هذا الاتفاق من الشيخ الخضرى، فى كتابه المخصص لدراسة مثل هذا الموضوع، والذى تتبع فيه الآيات التى اشتهر القول فيها بالنسخ، وقال فيها رأيه، كما نقلناه فى موضعين من هذه المواضع، أقول: هل بعد حكاية هذا الاتفاق على وقوع النسخ فى القرآن مقالة لقائل؟

ما أظن هذا، ولا الشيخ الخضرى فى كتابه تاريخ التشريع، لأنه لم يكتبه ليبحث فيه موضوع النسخ بكامل جوانبه، كما فعل فى أصول الفقه.

ولهذا كله فنحن نرفض رأى الشيخ محمد الغزالى فى النسخ.

ولهذا أيضا لم نعد الشيخ محمد الخضرى فى المعارضين لوقوع النسخ، ويؤيدنا فى هذا: أن الشيخ على حسب الله، وهو معاصر للشيخ الخضرى، ويعد من تلاميذه ينقل عنه رأيه فيقول: "وبين أستاذنا الخضرى رحمه الله عليه أن القول بالنسخ لا يظهر الا فى القليل منها[4]".

وما دام هناك ولو قضية واحدة فى القرآن الكريم وقع فيها النسخ، لكفانا ذلك فى حكمنا الذى ارتضاه جمهور المسلمين، وهو وقوع النسخ فى شريعة الاسلام، فى كتابها وسنة نبيها.

---

(١) سورة المزمل: الآية: ٢٠.
(٢) أصول الفقه للشيخ الخضرى ص ٢٥٥ - ٢٥٦.
(٣) المرجع السابق ص ٢٦٠.
(٤) أصول التشريع الاسلامى ص ٢٧٧.

رأى لمعاصر آخر

ثم نصاحب بعد ذلك عالما جليلا من العلماء المعاصرين هو أستاذنا الشيخ محمد أبو زهرة، فإنه تعرض للنسخ فى كتابه «أصول الفقه»، وعلل لوقوعه فى شريعة الاسلام ثم ضرب لذلك أمثلة أربعة، وفى بعضها نسخ للقرآن، وهو نسخ وجوب الوصية بآيات المواريث ونسخ إباحة الخمر بتحريمها، ثم ختم هذا بقوله:

"ومن هذا يتبين كيف كان التدرج فى سن الأحكام مما اقتضى السكوت على أحكام قائمة ثم تحريمها من بعد، واقتضى تقرير أحكام تكون علاجا لحال وقتية ثم أنهاها بالنسخ بعد ذلك، حتى إذا تمت الشريعة نزولا بقيت محكمة إلى يوم القيامة، وقت تمت بنزول قوله تعالى: "**اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت لكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام دينا**[1]".

فهو إذن من القائلين بجواز النسخ وبوقوعه أيضا، ولكنه بعد ذلك بقليل خالف ما ارتضاه قبل ذلك، واعترض على أدلة الجمهور، بأن المراد بالآية - فيما ذكروه - المعجزة، ثم يقول: وعلى فرض أن المراد فى النصين الكريمين - يقصد آيتى البقرة والنحل - بالآية الآية القرآنية، فإن الآيتين تدلان على وقوع النسخ بل تدلان على إمكانه، وفرق بين الوقوع والجواز[2]- فهو إذن يرتضى القول بعدم وقوع النسخ فى القرآن الكريم، وهو يقرر رأيه هذا ويوضحه فيقول: وفى الحق أننا قد استعرضنا كل الآيات التى ادعى أن التناسخ قد جرى فيها، فوجدنا أن التوفيق بينها سهل بضرب من ضروب التخصيص، بل أحيانا لا يحتاج الأمر إلى تأويل ولا تخصيص[3].

ونكتفى هنا بذكر ما ارتضاه أستاذنا الشيخ أبو زهرة وما أقام عليه رأيه، وسيتضح من خلال مناقشاتنا لأدلة الجمهور ضعف ما ذهب إليه فى تفسيره لآيتى البقرة والنحل، وسنأتى بواقعة للنسخ فى القرآن، فإذا ثبتت لزمه ولزم غيره القول بوقوع النسخ فى القرآن الكريم، فضلا عن وقوعه فى السنة.

(١) أصول الفقه للأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة ص ١٨١ وما قبلها.
(٢) أصول الفقه للاستاذ الشيخ محمد أبو زهرة ص ١٨٥.
(٣) المرجع السابق ص ١٨٦.

رأى لمعاصر ثالث

ثم ننبه الى رأى آخر معارض لما أجمع عليه جماهير المسلمين، ذلك هو رأى الشيخ عبد الكريم الخطيب الذي كتب تفسيرا للقرآن بالقرآن، فإنه بين مسلك القائلين بالنسخ، وعاب عليهم ما ذهبوا اليه، من جواز النسخ ووقوعه، ثم بين أن ذلك شعور متسلط على جمهور المسلمين ولم يستدل لما ذهبز إليه ولكنه حاول تفسير آية النحل تفسيراً يبطل استدلال الجمهور بها[1].

وسنبين عند الكلام على تفسير هذه الآية، ضعف ما ذهب اليه الشيخ عبد الكريم الخطيب وتناقشه فى كل ما قاله، وذلك فى الدليل الثانى من أدلة الجمهور.

رأى لمعاصر رابعا

إن من قدمناهم من المعاصرين كانوا ينكرون وقوع النسخ فى القرآن الكريم ويقولون بوقوعه فى السنة المطهرة، ولم يوجد فى المعاصرين من ترسم طريق أبى مسلم فى النسخ غير الأستاذ عبد المتعال محمد الجبرى فى كتابه **"النسخ فى الشريعة الاسلامية كما أفهمه"** فإنه أنكر فيه النسخ جملة، ومنع وقوعه فى الشريعة الاسلامية سواء فى ذلك كتابها أو سنة نبيها.

فقد صدر كتابه بقوله: **"لا منسوخ فى القرآن ولا نسخ فى السنة المنزلة"** ولكنا لم نر له فى كتابه هذا فصلا معقودا لبيان حكم النسخ فى السنة، ولكنه ذكر عنها فى طى كلامه بعض كلمات لا تغنى من الحق شيئا.

وستكون مناقشتنا له قاصرة على بعض ما ورد فى كتابه بما يبطل مدعاه ومناقشتنا له ليس وراءها من هدف، إلا بيان الحق فى هذا الموضوع: موضوع النسخ فى الشريعة الاسلامية.

أما محاولاته للتوفيق بين الناسخ والمنسوخ، ومعارضته لأدلة الجمهور فلها مكانها من رسالتنا هذه إن شاء الله.

---

(١) التفسير القرآن للقرآن جـ ٧ صـ ٣٦١ وما بعدها.

١- يقول الأستاذ فى كتابه:

"والحكم الشرعى كما يقول الفنارى إما مغيا أو مشروعا إلى غاية وأمد علمه عند الله فلا رفع بعد غاية، وإما أن يكون الحكم مؤبدا فلا نسخ لأربعة أمور:

أولا: التناقض بين الأحكام.

ثانيا: التأدية إلى أن لا يمكن التعبير عن التأبيد.

ثالثا: هذا يؤدى إلى نفى الوثوق بتأبيد الحكم.

رابعا: ويؤدى إلى جواز نسخ الشريعة، وهذه الأمور كلها باطلة[١].

ونحن ننكر الشطر الأول من هذا الكلام، فإن الحكم إذا كان مطلقا من التأقيت والتأبيد، لا يمتنع نسخه على الإطلاق، ولو كان مغيا فى علم الله،فإن العليم الخبير شرع الحكم المنسوخ وهويعلم أولاً أنه مغيا إلى غاية معينة فى علمه تعالى، ويعلم أنه سينسخه عند هذه الغاية بورود الناسخ له، فهذا يوجب النسخ ولا يمنعه، فالنسخ كما يقول علماء الأصول، فيه جهتان: جهة بالنسبة لله تعالى، وجهة بالنسبة إلى البشر، فهو فى حقه تعالى بيان محض لمدة العبادة بمعنى إظهار ذلك للمكلفين فان الحكم الأول معلوم عند الله أنه ينتهى فى وقت كذا بالناسخ المعلوم لله تعالى أزلا، فاذا جاء الوقت المحدد له فى علم الله تعالى ورد الناسخ وزوال الحكم الأول حتما، لأن بقاءه خلاف للمعلوم لله تعالى فهذا يؤيد النسخ ويوجبه ولا يمنعه.

أما بالنسبة للبشر فهو تبديل ورفع لأن الحكم الأول كان مطلقا فى علمنا، وظاهر الثبوت، فإذا جاء الناسخ رفع الحكم الذى كان ظاهرة الثبوت عندنا، وقد تقدم التنبيه عليه[٢].

وأما مناقشة الأستاذ الجبرى فى الشطر الثانى من كلامه وهو نسخ الحكم المؤيد فنحيل القارىء فيه إلى ما كتبناه عن الشبهة الثانية من شبه اليهود التى أوقعتهم فى القول باستحالة النسخ وقد بينا بطلانها فيما مضى.

---

(١) النسخ فى الشريعة الاسلامية للأستاذ الجبرى ص ٥ نقلا عن فصول البدايع للفنارى جـ ٢ ص ١٣٣ وما بعدها.

(٢) كشف الأسرار للبزدوى جـ ٣ ص ٨٧٦ وما بعدها.

٢- ويقول الأستاذ المذكور عند تقسيمه للنسخ: "قسم المفسرون المنسوخ إلى عدة أقسام:

أولا: ما هو منسوخ تلاوة وحكما مثل ما روى عن عائشة رضى الله عنها: كان فيما أنزل عشر رضعات يحرمن، فنسخن بخمس معلومات، أى ثم نسخت الخمس أيضا تلاوة فقط عند الشافعية، وتلاوة وحكما عند مالك، واتفقوا على جوازه لحديث عائشة المذكور.

ثم يقول الأستاذ معقبا على هذا لإبطاله: "والعجيب - حتى ولو كان هذا الحديث متواترا وهو ليس كذلك - أن نفهم من قول عائشة: كان فيما أنزل، أنه أنزل قرآن، ونحن نعلم أن الذى ينزل على النبى ﷺ، قد يكون قرآنا وقد يكون حديثا قصصيا أو تشريعا، وكله من عند الله، وما ينطق عن الهوى.

ثم يقول بعد هذا بقليل: ومعنى هذا أن الذى أنزل كان وحيا بسنة وليس وحيا بقرآن[١].

هذا قوله الذى تكلفه لإبطال قول الجمهور بأن من أقسام المنسوخ ما هو منسوخ تلاوة وحكما.

وترى أنه فى حومة دفاعه عما يعتمده قد أبطل مذهبه الذى اختاره: من عدم وقوع النسخ فى السنة المنزلة أيضا.

فهو إذن بين أمرين: إما أن يختار أنه كان هناك قرآن ثم نسخ حكمه ولفظه، وإما أن يقول بوقوع النسخ فى السنة النبوية المنزلة، فالأثر الذى ذكره لابد وأن يدل على أحد هذين الأمرين، وفى هذا إبطال لمذهبه.

٣- ثم إن الأستاذ الجبرى بعد أن يستعرض منسوخ التلاوة يذكر آية الرجم، كما يذكر ما رواه البخارى من أن النبى ﷺ كان يحب موافقة أهل الكتاب فيما لم ينزل فيه وحى حتى ينزل....، يقول: ونحن هنا نستطيع أن نقول: إن حكم رجم المحصن تبع فيه

---

(١) النسخ فى الشريعة الاسلامية للأستاذ الجبرى ص ٦.

النبى أهل الكتاب، ثم نزل الوحى بتأبيده أو أقره الله على ما فعل[١].

ونحن نقول: إن هذا كلام لا يتفق مع ما عرف عن النبى ﷺ من محافظة على الدماء والتحرى فى أمرها، وما حادثة أسرى بدر ببعيدة عن الأذهان، والأسرى من المشركين المحاربين، لا من أهل الكتاب، ومع ذلك لم يقتلهم الرسول عليه السلام، وإنما استبقاهم أسرى، فهل يصح أن ينسب اليه الاجتراء على الرجم، دون أن ينزل إليه شيء من القرآن؟ أعتقد أن هذا بعيد كل البعد.

وأيضا لا يمكن أن يكون النبى تبع فى هذا أهل الكتاب، فإنهم جاءوه لا ليحكم بينهم بالتوراة، وإنما ليحكم بينهم بشرعه عله يكون أخف.

وأيضا لا يمكن أن يقال: إنه عليه السلام حكم بينهم بشرعهم مع مخالفته لشرعه.

فإذن قد حكم النبى ﷺ على اليهودى واليهودية اللذين زنيا بشرعه لا بشرعهم، وشرعه هو الذى روته السيدة عائشة، وهى من هى، مما هو منسوخ التلاوة: "**الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما**".

ثم يقول الأستاذ بعد ذلك: فالحكم الشرعى إذن تقييد للمطلق أو تخصيص للعام[٢].

ونحن نوافقه على هذا ولكنه خارج عن محل النزاع، فنحن لا نبحث فى العلاقة بين قوله تعالى: "**الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة**" وما هو منسوخ التلاوة لا الحكم من قوله: "**الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما**" حتى يكون كما قال تقييد للمطلق أو تخصيص للعام.

وإنما نحن نبحث عن الآية المنسوخة التلاوة فى نفسها هل كان ذلك ثم نسخ؟ أو لم يكن.

والحق أن حديث عائشة يسانده ويقويه روايات أخرى ذكرها الأستاذ فى كتابه

---

(١) المرجع السابق جـ ١ ص ٤١٧.
(٢) النسخ فى الشريعة الاسلامية للأستاذ الجبرى ص ٧.

وكان منها: قول عمر: "فكان مما أنزل الله آية الرجم" وهو نص فى الموضوع.

وقد حاول الأستاذ التخلص من هذا فقال: ما المراد بكلمة آية الرجم؟ لعل مقالة عمر فى هذه الكلمات التى كان يحفظها هو وغيره من باب المبالغة فى تشبيه الأحكام التى قالها الرسول بالآيات القرآنية[1]، ثم يروى بعد ذلك نهى الرسول عن كتابة ما ليس بقرآن.

ونحن نتساءل: هل مقالة عمر بعد نهى الرسول أو قبله؟ والعقل والواقع يقطعان بأنها كانت بعد النهى، بل وبعد جمع القرآن فى عهد أبى بكر رضى الله عنه، فهل بعد هذا يخلط عمر الآية بالحديث للمبالغة أو لغيرها وهو من هو فى ملازمته للنبى صلى الله عليه وسلم، وفى درايته بالناسخ والمنسوخ، يقول حذيفة رضى الله عنه: إنما يفتى الناس ثلاثة: رجل تعلم منسوخ القرآن وهو عمر . . . "[2] فمقالة عمر إذن ليست من باب المبالغة، وهى كذلك ليست من باب المجاز، فلا يمكن لعمر أن يجعل ما ليس بقرآن قرآنا، وما ذكر الأستاذ بعد من التمثيل بمقالة فلان أو فلان من المعاصرين، حتى يقيس عليها مقالة عمر، فهذا لا يمكن أن يسلم به عاقل، لأن عمر هو عمر، الشجاع فى الحق، الفطن النافذ البصيرة، المتمكن من عربيته بحكم نشأته، والمتمكن من أصول دينه بحكم ملازمته للرسول ﷺ، ومن هذا شأنه لا يمكن أن تصدر منه هذه المقالة على سبيل المجاز فيشبه الحديث بالآية فى وجوب الاتباع أو غيره ثم يستعير لفظ الآية للحديث ولا يبالى بما يدخله من الإلباس على المصدر الأول من مصادر الشريعة الاسلامية وهو كتاب الله.

وأخيرا فكتاب الأستاذ الجبرى يستحق منا التعليق على كل معول وضعه ليهدم به ذلك الهيكل الأصولى - كما يقول -

ولكنا نجتزىء بهذا القدر ونختمه بأن نقدم للقارىء اعترافا من الأستاذ بالنسخ فى ذلك الهيكل الذى أراد هدمه فشيد أركانه.

---

(١) المرجع السابق ص ١١.

(٢) الناسخ والمنسوخ للنحاس ص ٥.

يقول الأستاذ: هل إنكار النسخ إنكار لوجود تبديل أحكام شرعية؟ ثم يجيب عن هذا السؤال بقوله: "**نحن فى هذا الكتاب لا نعنى بعدم وجود نسخ للقرآن ولا للسنة الموحى بها، أنه كانت هناك أحكام نزل ما يبطلها، فاستقبال بيت المقدس ستة عشر شهرا كان شرعا، لأن رسول الله ﷺ فعله، والصلوات فى هذه الفترة كانت مقبولة، ولما نزل القرآن باستقبال الكعبة أصبح استقبال الكعبة هو الحكم المشرع على التأبيد**[1]" فهذا اعتراف صحيح منه بالنسخ كما عرفناه، فقد رفع من المكلفين طلب استقبال بيت القدس فى صلاتهم، وأمروا بدله بأمر آخر وهو طلب التوجه الى الكعبة.

وقد حاول الأستاذ التخلص من هذا الاعتراف بكلام لا يقول به أحد، فمثلا نراه يقول: "واستقبال الرسول بيت القدس أول الاسلام موافقة لأهل الكتاب أو اجتهاد منه جعل بيت القدس شرعا، ونحن لا نقول إنه نسخ لأن الوحى لم ينزل باستقبال بيت المقدس[2]".

ونسى الأستاذ أو تناسى قول الله تعالى فى حق نبيه: "**وما ينطق عن الهوى**" وأيضا فلا يمكن أن يكون النبى ﷺ قد وافق أهل الكتاب فى استقبال بيت القدس أو كان ذلك باجتهاد منه، واستمر يستقبل بيت المقدس الى ما بعد الهجرة بستة عشر شهرا، والله سبحانه لا يبين له الحق فى هذا مع دخول وقت العمل بالأمر بإقام الصلاة، فهذا تأخير للبيان عن وقت الحاجة ولا يقول به إلا من منع التكليف بالمحال.

والله أعلم

---

(١) المرجع السابق ص ٣٧.

(٢) الناسخ والمنسوخ للنحاس ص ٣٧.

توضيح وبيان

من هذا العرض نعلم أن النسخ كان حقيقة واقعة فى أفهام المسلمين سلفا وخلفا، وأجمعت الأمة على وقوعه فى كتابها وسنة نبيها، ولم يخالف فى هذا أحد من المسلمين على اختلاف مذاهبهم من أهل السنة والمعتزلة والشيعة وأهل الظاهر وغيرهم، فلم يخالف فى هذا إلا أبو مسلم الأصفهانى بعد انعقاد الإجماع على ذلك ما يقرب من ثلاثة قرون من عمر الدعوة المحمدية.ورأى خارج عن الاجماع كهذا لا يعتد به.

ولذا نرى الاجماع على وقوع النسخ يستمر رغم معارضة أبى مسلم ولا يظهر لأبى مسلم متابع له على رأيه مدة عشرة قرون أخرى بعد وجوده ، مع أن خلاف أبى مسلم قد فتح أذهان العلماء على بعض شبه فى هذا الموضع، فلابد وأنهم فكروا واستعرضوا نصوص القرآن والسنة، واحتكموا بعدهما إلى العقل والمنطق والواقع فلم يجدوا - على مدى القرون الغابرة - لرأى أبى مسلم حجة يعتمد عليها، فأهملوا رأيه وحكموا عليه بالبطلان.

حتى جاء القرن الذى نعيشه فتسلم هذه القضية كما تركها أسلافنا، ولكنه فى خلال هذا القرن ظهر بعض المسلمين الذين يحاولون التشكيك فى قضية النسخ، ويميلون لرأى أبى مسلم، ولهذا رأينا أن نقيم الأدلة على ما ذهب اليه الجمهور من القول بوقوع النسخ فى الشريعة الإسلامية سواء فى ذلك كتابها أو سنة نبيها.

وذلك بعد أن أبطلنا حجج المانعين، وناقشناهم فيما أوردوه فى كتبهم وفيما نقل عنهم مما حسبوه دليلا وما هو بدليل.

والله نسأل أن يعصمنا من الخطأ، وأن يهدينا سواء السبيل.

أدلة الجمهور

استدل الجمهور على ما ذهبوا إليه من وقوع النسخ فى الشريعة الإسلامية سواء فى ذلك كتابها أو سنة نبيها بما يأتى:-

الدليل الأول

الإجماع[1] الذى استمر ثلاثة عشر قرنا من الزمان أو يزيد، على أن الله سبحانه قد رفع بعض أحكام هذه الشريعة بدليل متأخر من نفس الشريعة، وكان هذا حقيقة مستقرة فى التفكير الإسلامى كما بينا ذلك، ولم يخالف فى هذا سوى أبى مسلم الأصفهانى، وجاءت مخالفة أبى مسلم بعد انعقاد الإجماع، فلا عبرة بهذه المخالفة، ولم يعتبرها أحد ناقضة لما أجمع عليه أهل القرون الثلاثة الأولى، وهى كذلك، فإن الأمة لا يمكن أن تجتمع على ضلال، فإجماعها قبل ظهور أبى مسلم دليل على صحة ما ذهبوا إليه من القول بوقوع النسخ، وهو أيضا دليل على فساد قول أبى مسلم.

وهذا الإجماع قد انعقد من عصر أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقد ورد عنهم الكثير من الآثار فى الحث على تعلم الناسخ والمنسوخ، وهذا هو ابن عباس ترجمان القرآن يقول - فى قول الله عز وجل: "يؤتى الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيرا كثيرا" - إنها المعرفة بالقرآن ناسخه ومنسوخه ومتشابهه ومحكمه ومقدمه ومؤخره وحلاله وحرامه وأمثاله[2]".

وقد كان الأمر يصل بين أصحاب رسول الله ﷺ أحيانا الى طلب المباهلة. فيقول ابن مسعود فى بعض واقعات النسخ: "من شاء باهلته[3] أن سورة النساء القصري نزلت بعد سورة النساء الطولى "أى فنسخت الآية التى كان يعنيها والتى كانت موضوع الخلاف[4].

---

(١) المحصول للرازى جـ ١ ص ٦٩١.

(٢) روح المعانى للألوسى جـ ٣ ص ٣٥.

(٣) باهل بعضهم بعضا وتبهلوا وتباهلوا أي تلاعنوا، انظر القاموس المحيط جـ ٣ ص ٣٣٩.

(٤) الناسخ والمنسوخ لأبى جعفر النحاس ص ٥.

وهكذا العلماء فى كل عصر يجمعون على وقوع النسخ فى الشريعة الاسلامية، ومن ذكر منهم أبا مسلم فى جانب المعارضة لما أجمع عليه المسلمون، ذكره بصيغة عن عدم الرضى، أو يحاول تأويل مذهبه ليتفق مع جماعة المسلمين، فالكل يقرر هذه الحقيقة، لا فرق فى ذلك بين أهل السنة والمعتزلة، والظاهرية والشيعة، فمن أهل السنة نرى الإمام الكمال بن الهمام: **"أجمع أهل الشرائع على جوازه ووقوعه" ثم ذكر خلاف اليهود ثم قال: وأبو مسلم الأصفهانى فى شريعة واحدة**[١]".

ويحاول شارح التحرير ابن أمير حاج أن يجد مخرجا لأبى مسلم مما وقع فيه فقال: وقيل لم ينكر وقوعه وانما سماه تخصيصا، لأنه قصر للحكم على بعض الأزمان، فهو كالتخصيص فى الأعيان، ويؤيه نص غير واحد أن الخلاف بيننا وبينه لفظى، اذ لا يتصور من مسلم إنكاره لكونه من ضروريات الدين[٢].

ومن المعتزلة نرى الإمام أبا الحسين البصرى يقول: اتفق المسلمون على حسن نسخ الشرائع إلا حكاية شاذة عن بعض المسلمين أنه لا يحسن ذلك[٣]".

ومن الظاهرية نرى الإمام أبا محمد على بن حزم الظاهرى يقول: **"وهذا ما لا يخالفنا فيه أحد من أهل الاسلام، فكلهم يجيزون النسخ الا بعض من منع من هذه اللفظة، وأجاز المعنى، وهذا مالا نتازعه فيه إذا سلم لنا الصفة المسماة**[٤]".

ومن الشيعة نرى الإمام المجتهد محمد بن على الشوكانى من الشيعة الزيدية يقول: النسخ جائز عقلا وواقع سمعا بلا خلاف في ذلك بين المسلمين، إلا ما يروى عن أبى مسلم الأصفهانى فإنه قال: إنه جائز غير واقع، وإذا صح هذا عنه فهو دليل على أنه جاهل بهذه الشريعة المحمدية جهلا فظيعا، وأعجب من جهله بها حكاية من حكى عنه الخلاف فى كتب الشريعة، فإنه إنما يعتد بخلاف المجتهدين، لا بخلاف من بلغ فى الجهل الى هذه الغاية[٥]".

---

(١) التحرير للكمال بن الهمام جـ ٣ ص ٤٤.
(٢) التقرير والتحبير جـ ٣ ص ٤٤.
(٣) المعتمد لأبى الحسين البصرى جـ ١ ص ٤٠١.
(٤) الإحكام لابن حزم الظاهرى جـ ٤ ص ٤٤٧.
(٥) إرشاد الفحول للشوكانى ص ١٦٢.

وسبقه إلى هذا الإمام أبو الفضل بن الحسن الطبرسى من علماء الشيعة الإمامية[1] وغيره وتبعه أيضا الكثير من علماء الشيعة منهم الشيخ محمد رضا المظفر[2].

وإذا ثبت إجماع المسلمين فى هذه القضية على اختلاف عصورهم ومذاهبهم كان ذلك دليلا على صحتها، وبهذا يصح القول بوقوع النسخ لبعض أحكام هذه الشريعة الاسلامية فى زمان الوحى لا بعده، فإن الأحكام التى توفى عنها رسولنا ﷺ لا يمكن القول بوقوع النسخ فيها فإنها لا تنسخ لا كلها ولا بعضها - كما بينا فيما مضى.

والإجماع دليل لم يتوجه إليه طعن إلا ما روينا من مخالفة أبى مسلم وهى غير معتبرة.

الدليل الثانى من أدلة الجمهور

أن محمدا ﷺ ثبتت نبوته بالدليل القاطع، وهو ادعى النبوة، وأيده الله تعالى بالمعجزات، وأجلها وأخلدها على مر السنين القرآن الكريم، وقد تحدى به العرب - وهم أهل الفصاحة والبيان - على أن يأتوا بمثله أو بعشر سور أو بسورة فعجزوا، ولا ينكر هذا أحد، وهو قائم يتحدى البشرية كلها فى كل زمان ومكان، وكل من ثبتت نبوته بالدليل القاطع كان صادقا، فمحمد ﷺ صادق فيما بلغه عن ربه، وقد نقل لنا عن الله تعالى الى قوله جل شأنه: "**ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ألم تعلم أن الله على كل شىء قدير**[3]".

وسبب نزول هذه الآية: ما قاله المفسرون: من أن اليهود عابوا على النبى ﷺ تحوله من بيت المقدس الى البيت الحرام، وقالوا: إن محمدا يأمر أصحابه بالشىء ثم ينهى عنه، ما هذا القرآن إلا من محمد يقوله من تلقاء نفسه، فأنزل الله رادا عليهم افتراءهم ومبطلاً لشبهتهم، هذه الآية[4] وسبب النزول هذا يوضح معنى الآية الكريمة.

---

(١) انظر مجمع البيان لعلوم القرآن للطبرسي جـ ١ صـ ٥٤٨.
(٢) انظر كتابه «أصول الفقه» جـ ١صـ ١٦٤، جـ ٣ صـ ٩٥.
(٣) الآية ١٠٦ من سورة البقرة.
(٤) انظر فى هذا كتب التفسير ومنها القرطبى جـ ٢ ص ٦١ والألوسى جـ ١ ص ٣٢٥ وأسباب النزول للواحدى ص ١٩.

ونحن نرى أن الله سبحانه عبر عن هذا المعنى بالجملة الشرطية، وجعل فعل الشرط فيها من مادة النسخ، وأسنده الى نفسه، وجعل أداة الشرط ما التى تستعمل كثيرا فيما هو واقع أو مطلوب الوقوع، فيكون معنى الآية الكريمة: أى آية ننسخ ونرفع حكمها أو ننسها فنؤخر نزولها نأت بخير لكم منها فى العاجل إن كان النسخ الى بدل أخف أولا إلى بدل أصلا أو خير لكم فى الآجل إن كان النسخ إلى بدل أشق، أو مثلها ان كان النسخ الى بدل مساو، فإن هذا وغيره داخل تحت قدرة الله تعالى، فهو القادر على كل شيء من النسخ وغيره[1].

فالآية على هذا تدل على وقوع النسخ فضلا عن جوازه.

وتوجيه الاستدلال بالآية على هذا النحو، أولى - فى نظرى - من توجيه الإمام الرازى لها حيث قال: وجه الاستدلال به: أن جواز التمسك بالقرآن إما أن يتوقف على صحة النسخ أو لا يتوقف، فإن توقف عاد الأمر إلى أن نبوة محمد ﷺ لا تصح إلا مع القول بالنسخ، وقد صحت نبوته فوجب القول بصحة النسخ، وإن لم يتوقف عليه فحينئذ يصح الاستدلال بهذه الآية على النسخ[2]".

ذلك لأن الشطر الأول من كلام الإمام الرازى فى إثبات نسخ شريعة الاسلام لما قبلها، وهذا لا تدل عليه الآية، وقد استدللنا له بغيرها من الأدلة فيما مضى.

وأما الشطر الثانى فيفيد الاستدلال بهذه الاية بما إذا قلنا: إن جواز التمسك بالقرآن لا يتوقف على صحة النسخ، وهذا - فى رأيى - ضعيف، لأن الاستدلال بالآية قائم سواء قلنا إن التمسك بالقرآن متوقف على صحة النسخ أو غير متوقف عليه، فمادامت نبوة محمد ثابتة، ووصل إلينا ما نقله عن ربه متواترا، وجب التمسك به.

الاعتراض الأول

أن ما فى الآية شرطية، وصدق الملازمة بين الشرط والجزاء لا يستدعى وقوع أحدهما ولا صحة وقوعه، وذلك مثل قوله تعالى: "لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا[3]".

---

(١) روح المعانى جـ ١ ص ٣١٧.
(٢) المحصول للرازى جـ ١ ص ٦٩٢ - ٦٩٣.
(٣) التفسير الكبير جـ ١ ص ٤٥٨، وشرح الأسنوى جـ ٢ ص ١٦٨.

رد هذا الاعتراض: وأجيب عن هذا:

أولا: بأن هذا إنما يتم إذا نحن صرفنا النظر عن سبب النزول، وهذا لا يجوز، فإن سبب النزول لا يجوز طرحه عند فهمنا الآية الكريمة، فتكون الآية واردة للرد على اليهود فى أمر قد وقع فعلا ولذا عقب الأسنوى على هذا الاعتراض بقوله: وقد يقال سبب النزول يدل على الوقوع[1].

ثانيا: أن الرازى - وهو الذى أورد هذا الاعتراض - يقول بعده: فالأقوى أن نعول فى الإثبات على قوله تعالى: "**وإذا بدلنا آية مكان آية**[2]" ولم يرد ما ذكره من الاعتراض على آية: "**ما ننسخ** . . . " متوجها هنا، مع أن كلا منهما جملة شرطية، فإما أن يورد الاعتراض عليهما معا، أو يسقطه عنهما معا.

فإن قال: إن إذا تستعمل فيما يتحقق وقوعه، قلنا له: إن ما كذلك يغلب استعمالها فيما وقع فعلا أو يتحقق وقوعه، وليقرأ معى قول الله تعالى: "**وما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله**" وقوله جل جلاله: "**وما يفعلوا من خير فلن يكفروه**" وقوله سبحانه: "**وما أصابكم يوم التقى الجمعان فبإذن الله وليخزى الفاسقين**" وقوله: "**ما قطعتم من لينة أو تركتموها قائمة على أصولها فباذن الله وليخزى الفاسقين**" وقوله: "**وما أفاء الله على رسوله منهم فما أوجفتم عليه من خيل ولا ركاب**" وقوله: "**ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول**" إلى غير ذلك من الآيات التى تستعمل فيها ما فيما هو واقع ومنها الآية التى معنا، فقد وقع النسخ وعابه اليهود على محمد ﷺ، وجاءت الآية تبين أن ما وقع من النسخ كان من الله لا من عند محمد فالله وحده وهو القادر على هذا وغيره.

---

(١) شرح الأسنوى جـ ٢ ص ١٦٨.

(٢) التفسير الكبير جـ ١ ص ٤٥٨.

الاعتراض الثانى

واعترض أبو مسلم على هذا بأن المراد من النسخ نقله من اللوح المحفوظ وتحويله عنه إلى سائر الكتب وهو كما يقال نسخت الكتاب[1] أى نقلت صورته مع بقاء الأصل على ما كان.

وقد أجاب الرازي عن هذا الاعتراض فقال: إن نقل القرآن من اللوح المحفوظ لا يختص ببعض القرآن أما والنسخ المذكور فى الآية مختص ببعضه.

فإن قيل إن النسخ المذكور فى الاية غير مختص ببعض القرآن بل، التقدير والله أعلم:ما نسخ من اللوح المحفوظ فإنا نأتى بعده بما هو خير منه[2].

ونحن نسأل هذا القائل: ما المراد بالنسخ فى تفسيره للآية؟

فإن أراد به الرفع والإزالة، فلا يستقيم كلامه، لأن اللوح المحفوظ قد كتب الله فيه أزلا كل ما كان وما يكون وما هو كائن، لا تغيير فيه ولا تبديل، ولا يتصور إزالة شيء منه حتى يأتى بعده ما هو خير منه.

وإن أراد به النقل، وأن ينقله الله إلينا على لسان ملائكته ورسله يأتى لنا بعده بما هو خير منه فهذا غير مسلم أيضا، لأنه يلزم منه أن يكون كل القرآن منسوخا، ولم يقل أحد بذلك، ويلزم منه أيضا أن يكون ما نزل من القرآن متفاضلا حسب تاريخ نزوله، ولم يقل أحد بذلك أيضا، فإن القرآن كلام الله كله خير وكله فضل، وليس بعضه أفضل من بعض، وبهذا نتبين فساد هذا الاعتراض.

---

(١)التفسير الكبير جـ ١ ص ٤٥٨.

(٢)التفسير الكبير جـ ١ ص ٤٥٨.

الاعتراض الثالث

وهو لأبى مسلم أيضا حيث قال:

ان المراد من الآيات المنسوخة هى الشرائع التى أنزلها الله تعالى فى الكتب القديمة من التوراة والإنجيل، كالسبت والصلاة إلى المشرق والمغرب مما رفعه الله عنا وتعبدنا بغيره، فإن اليهود والنصارى كانوا يقولون: لا تؤمنوا إلا لمن تبع دينكم، فأبطل الله عليهم ذلك بهذه الاية[1].

وقد أجاب الرازى عن هذا الاعتراض: بأن الآيات إذا أطلقت فالمراد بها آيات القرآن لأنه هو المعهود عندنا[2]، فإذا ورد لفظ الآية على لسان الشرع مطلقا عن قرينة كان معناه الآية من القرآن.

فإن قيل: لا نسلم أن لفظ الآية مختص بالقرآن بل هو عام فى جميع الدلائل[3].

فنقول: إن هذا غير مستقيم، لأن جماهير المسلمين وعلماء التفسير من عهد رسول الله ﷺ إلى يومنا هذا، كانوا يفهمون من لفظ آية المذكور فى قوله تعالى: "ما ننسخ من آية" الآية من القرآن، ولم يفهم منها أحد غير هذا المعنى إلا ما كان من أبى مسلم، وما كان من الأستاذ الإمام محمد عبده وهو تفسير الآية بالمعجزة، وهذا الأخير هو عماد الاعتراض الآتى، وبهذا يبطل هذا الاعتراض كما بطله ما قبله.

---

(١) المرجع السابق.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) المرجع نفسه.

الاعتراض الرابع

وقد أشرنا إليه عند مناقشتنا لرأى الأستاذ الإمام محمد عبده، وهو يقوم على تفسير لفظ الآية بالمعجزة، فيكون معنى الآية الكريمة على رأيه: "ما ننسخ من آية" نقيمها دليلا على نبوة نبى من الأنبياء إن نزيلها ونترك تأييد نبى آخر بها، أو ننسها الناس لطول العهد بمن جاء بها، فإننا بما لنا من القدرة الكاملة بالتصرف فى الملك نأتى بخير منها فى قوة الإقناع وإثبات النبوة، أو مثلها فى ذلك، ومن كان هذا شأنه فى قدرته وسعة ملكه فلا تقييد بآية مخصوصة يمنحها جميع أنبيائه[1].

والذى دعاه إلى هذا التفسير - الذى لم يذهب إليه أحد فى العصور المتقدمة - هو الدليل الذى ذيلت به الآية الكريمة، وهو قوله جل شأنه: "ألم تعلم أن الله على كل شىء قدير" فإن الاستاذ الإمام يرى: أن صفة القدرة تناسب حمل الآية على المعجزة، ولو كان المراد آيات الأحكام لختم الله الآية بقوله: والله عليم حكيم، أو ما شابه ذلك.

رد هذا الاعتراض: ونحن نقول للأستاذ الإمام ولغيره ممن حاول حمل الآية على غير ما تعارف عليه المسلمون، وحجتهم فى ذلك سياق الآية ولحاقها، ولكنا إذا تأملنا قليلا لوجدنا السياق واللحاق يؤيد كل منهما حمل لفظ آية على الآية من القرآن الكريم، وهذا الفهم هو الذى فهمه المسلمون الأولون من الآية الكويمة.

فإن الكلام فيما سبقت به هذه الآية الكريمة، عن اليهود وجرائمهم، بعد إنجائهم من فرعون وجنوده، ويوالى القرآن الكريم ذكر جرائمهم، حتى جاءت الآية السابقة على الآية التى نحن بصددها، فذكر الله فيها جريمة من جرائمهم الكثيرة، ذلك:

أنهم يكرهون كراهية شديدة - ويتابعهم المشركون على هذا - أن ينزل عليكم من الله خير أى خير، وهم بذلك كارهون لنزول القرآن على رسولكم ﷺ، فهو عز الدنيا وشرف الآخرة، ولم يعلموا أن الله بيده الملك والملكوت، يختص برحمته من يشاء من عباده، والله ذو الفضل العظيم، وأى فضل أعظم من إنزال القرآن على محمد ﷺ، هداية للبشرية، وترقيه لمشاعرها، وتهذيبا لنفوسها، وإصلاحا لأحوالها، يقول الله

---

(١) تفسير القرآن الحكيم جـ ١ ص ٤١٧.

تعالى: "**ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين أن ينزل عليكم من خير من ربكم والله يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم**[1]".

فهم حريصون على الطعن فى القرآن، ظنا منهم أن هذا ربما يذهب بعض ما اختص الله به هذه الأمة من الفضل العظيم، وهنا يطوى القرآن الكلام على الجريمة التالية وهى قولهم: إن هذا القرآن من عند محمد، وما هو بكلام الله، بدليل وقوع النسخ فيه، فرد الله عليهم هذه التهمة بقوله تعالى: "**ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها . . .** [2]".

وقرر نبيه بعد هذا - بطريق الاستفهام - على أن الله على كل شيء قدير، يملك النسخ والتبديل فى الأحكام، كما يملك كل شيء من الأزل إلى الأبد، فلا يستعصى على مراده، وهذا مستفاد من تقديم الجار والمجرور، كما أن التعبير بصيغة المبالغة يدل على الكمال فى هذه الصفة، والكمال لابد وأن يصاحبه العلم والحكمة، وإلا كانت وحشية لا قدرة.

ثم يطمئن الله قلب نبيه ﷺ بأن الله سبحانه يملك السموات والأرض وما فيهما وما بينهما، وكأنه يقول لنبيه: لا تفكر فيما قاله اليهود والمشركون من تهم فى القرآن الكريم فالله القوى القادر ناصرك ومتمم شريعتك.

وبهذا يتضح لك سلامة ما ذهب اليه جماهير المسلمين - وهو ما نختاره - من تفسير لفظ آية، بالآية من القرآن، تشرع حكما من الأحكام، فينسخ الله ما شرع أولا لأنه قد حقق المصلحة التى أريدت منه، ويأتى الله بما هو خير من المنسوخ أو مثله.

ولا يعقل ولا يستساغ أن يكون المراد من الآية المعجزة فإن معجزات الأنبياء السابقين لم يعلمها الناس إلا بحكاية القرآن الكريم والسنة النبوية لها، فنجد أن الشريعة الاسلامية لم تقم على رفع المعجزات السابقة التى أيد الله بها رسله، فإنها كلها كانت أفعالا تستمر مدة قيام النبى بها فإذا ما انتهت مدتها لايبقى لها وجود

---

(١) الآية ١٠٥ من سورة البقرة.

(٢) الآية ١٠٦ من سورة البقرة.

حتى ترتفع، ولم تقم الشريعة كذلك على إلغاء المعجزات السابقة وعدم الاعتراف بها، بل على العكس من ذلك، فإنها ذكرت الناس بما أيد الله به رسله على تعاقب الأزمان من معجزات، وكان كل رسول يأتى بمعجزة من جنس ما اشتهر به قومه، ويتناسب مع شريعته، إلى أن بعث محمد ﷺ بشريعته الخالدة، بين قوم يدعون لأنفسهم أنهم ملوك القول وسلاطين البيان، فأيد الله نبيه محمدا بالمعجزة الخالدة، التى تتناسب مع خلود شريعته، وتقرع آذان من يدعون أنهم أرباب المقال، وتتحداهم فى أعز ما يفتخرون به، ذلكم هو القرآن الكريم، وإن القرآن لقائم يتحدى من بعدهم من الأمم، حتى يرث الله الأرض ومن عليها، وصدق الله العظيم: **إنا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون.**

خاتمة الدليل الثانى

وبعد أن دفعنا الاعتراضات الواردة على هذا الدليل، نرى أنه قائم لا تقوم فى وجهه شبهة، وهو يدل دلالة واضحة على جواز النسخ بل ووقوعه أيضا، فهو يرد على اليهود والمشركين طعنهم فى الدين بأمر قد وقع فعلا وهو النسخ، ويكون معنى الآية على ما نرتضيه: ما ننسخ من آية فنرفع لفظها فقط مع بقاء حكمها، أو نرفع حكمها فقط مع بقاء اللفظ، أو نرفعهما معا، فكل هذا داخل تحت قوله: "**ما ننسخ من آية**"، أو ننسها فنؤخر انزالها، وهو فى شأن الناسخة تأخر إنزالها مدة بقاء العمل بالمنسوخة، فالمأتى به حينئذ عبارة عن المنسوخة، كما أنه حين النسخ عبارة عن الناسخة، فمعنى الاية عليه: أن رفع المنسوخة بإنزال الناسخة، وتأخير الناسخة بإنزال المنسوخة، كل منهما يتضمن المصلحة فى وقته[1]، نأت بخير منها لكم فى العاجل والآجل أو فى أحدهما، حكما كان المأتى أو عدمه، وحيا متلوا أو غيره، أو نأت بمثلها فى ذلك، فالله سبحانه قادر لا يعجزه شيء، وهو مالك السموات والزرض وما فيهما وما بينهما، وهو وليكم وناصركم ومتم لكم هذا الدين، فلا تلتفتوا لمقالة اليهود والمشركين والزموا جانب الله، وكونوا معه يكن الله معكم بنصره وتأييده وتوفيقه[2] والله أعلم.

---

(١) الألوسى جـ ١ ص ٣١٧ والتفسير الكبير للرازى جـ ١ ص ٤٥٩.
(١) الألوسى جـ ١ ص ٣١٧

الدليل الثالث من أدلة الجمهور

واستدل الجمهور أيضا على مذهبهم فى جواز النسخ ووقوعه، بقوله تعالى: **"وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفتر بل أكثرهم لا يعلمون، قل نزله روح القدس من ربك بالحق ليثبت الذين آمنوا وهدى وبشري للمسلمين[1]"**.

وجه الدلالة: أن الله سبحانه وتعالى صدر الآية بإذا التى تفيد تحقق الوقوع، ويتضح هذا من تتبع أماكنها فى القرآن الكريم ، ثم جعل هذا الظرف ظرفا بتبديل وأوقع التبديل على آية مع إسناده التبديل إليه.

فالمعنى والله أعلم: وإذا رفعنا حكم آية بآية أخرى، قال المشركون للرسول صلى الله عليه وسلم: انما أنت مختلق على الله، تقول من عند نفسك ما لم يوح به إليك، وبين الله أن أكثر هؤلاء لا يعلمون أن الله تعالى شرع الأحكام وتبديل بعضها ببعض.

ثم يأمر الله رسوله أن يرد عليهم هذه التهمة فيقول لهم: إن هذا القرآن من عند الله جل جلاله، نزل به جبريل الأمين، نزولا ملتبسا بالحق، سواء فى ذلك الناسخ أو المنسوخ، فالكل حق شرعه الله لتحقيق مصلحة فى الزمان الذى ورد فيه التكليف به، ويختتم الله هذه الآية ببيان الحكمة وراء هذا فيقول: **"ليثبت الذين آمنوا وهدى وبشرى للمسلمين[2]"**.

فالآية كما نرى دليل واضح على وقوع النسخ فى القرآن الكريم لا على جوازه فحسب.

الاعتراض الأول

اعترض أبو مسلم الأصفهانى على هذا الدليل بأنه لا ينتج المدعى، ذلك لأن المراد بالآية هنا هو الشريعة، وقد نقله القرطبى عنه حيث قال: قيل المعنى بدلنا شريعة متقدمة بشريعة مستأنفة[3]".

---

(١) الآيتان ١٠١، ١٠٢ من سورة النحل.
(٢) تفسير القرطبى جـ ١٠ ص ١٧٦، والتفسير الكبير للرازى جـ ١ ص ٤٥٨.
(٣) تفسير القرطبى جـ ١٠ ص ١٧٦.

وهذا الاعتراض راجع الى اعتراضه الذى اعترض به على آية البقرة، فقد فسره الرازى فى نقله عنه بقوله: المراد هنا إذا بدلنا آية مكان آية فى الكتب المتقدمة مثل أنه حول القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة قال المشركون لمحمد عليه الصلاة والسلام إنما أنت مفتر فى هذا التبديل[1].

رد هذا الاعتراض: تقدم لنا مناقشة مثل هذا الاعتراض عند كلامنا على الدليل الثانى.

ونريد أن نقول لأبى مسلم ان اعتراضه هذا يحمل فى طياته الدليل على سقوطه، فان الآية التى معنا نزلت لردتهم المشركين، فالآية التى قبلها يقول الله فيها: " **إنما سلطانه على الذين يتولونه والذين هم به مشركون**" فالضمير إذن فى : قالوا إنما أنت مفتر للمشركين، والمشركون لا يعنيهم من أمر تحويل القبلة شيئا ، بل المفروض أنهم يطربون لهذا التحويل، فالكعبة هى البيت الذى بناه جدهم اسماعيل مع والده إبراهيم عليهما السلام.

ثم إن هذه الآية مكية وتحويل القبلة لم يتم إلا بعد الهجرة بستة عشر شهرا كما قاله علماء السير.

وبهذا تتبين بطلان هذا الاعتراض كما بطل مثيله فيما سبق.

الاعتراض الثانى

وهذا الاعتراض ذكره الشيخ جمال الدين القاسمى فى ثنايا تفسيره لهذه الآية حيث بين أن الآية الناسخة: "**آية نفسية علمية وهى كون المنزل هدى ورحمة وبشارة يدركها العقل إذا تنبه لها وجرى على نظامه الفطرى**".

ويفسر الآية المنسوخة بأنها "**الآية من آيات الأنبياء المتقدمين كآية موسى وعيسى وغيرهما من الآيات الكونية الآفاقية**" ثم يستطرد بعد ذلك معللا لما ذهب اليه فيقول:

---

(١) التفسير الكبير جـ ١ ص ٤٥٨.

وذلك لاستعداد الانسان لأن يخاطب عقله ويستصرخ فهمه ولبه، فلم يؤت من قبل الخوارق الكونية، ويدهش بها كما كان لمن سلف، فبدلت تلك بآية نفسية علمية هى كتاب العلم والهدى، من نبى لم يقرأ ولم يكتب، وكون الكتاب بين الصدق، قاطع البرهان، ناصع البيان، بالنسبة لمن أوتى العلم ورزق الفهم[1].

فتفسير الآية على رأيه: وإذا بدلنا معجزة نبى من الأنبياء السابقين بمعجزة محمد صلى الله عليه وسلم العلمية، قال الذين لا يعلمون مقدار علم الله وحكمته لرسول الله إنما أنت مفتر، وهم كاذبون فى هذا فالله أعلم ما يصلح للبشرية فى كل زمان[2].

وسنرجى ردنا على هذا الاعتراض حتى ننتهى من الاعتراض الآتى لاشتراكهما فى تفسير الآية بالمعجزة.

الاعتراض الثالث

وهو الذى أورده الشيخ محمد الغزالى[3] - رحمه الله - عند تعليقه على هذه الآية حيث قال: "والشرح الصحيح لهذه الآية أن المشركين لم يقتنعوا باعتبار القرآن معجزة تشهد لمحمد بصحة النبوة وتطلعوا إلى خارق كونى من النوع الذى كان يصدر عن الأنبياء قديما، فهو فى نظرهم الآية التى تخضع لها الأعناق، أما هذا القرآن فهو كلام ربما كان محمد يجىء به من عند نفسه، وربما كان يتعلمه من بعض أهل الكتاب الذين لهم دراية بالتوراة والأنجيل، وقد رد الله سبحانه وتعالى على هذه الطعون بأنه أدرى من المشركين بنوع الاعجاز الذى يصلح للعالم فى حاضره وغده . . . .[4].

ونحن نقول: إن الشيخ محمد الغزالى بتفسيره هذا قد خالف أصله الذى نقل عنه تفسيره لآية البقرة، وهو الأستاذ الامام محمد عبده فإن الأستاذ الامام يقول فى تفسيره للآية التى معنا: "فذكر العلم والتنزيل ودعوى الافتراء فى الآية الثانية -

(١) محاسن التأويل جـ ١٠ ص٣٨٥٨ وما بعدها، وقد توفى القاسمى سنة ١٣٣٢ هـ.
(٢) انظر النسخ فى القرآن الكريم للدكتور مصطفى زيد جـ ١ ص ٢٤١.
(٣) عالم معاصر وهو مدير إدارة الدعوة فى وزارة الأوقاف المصرية سابقاً في عام ١٤١٧هـ.
(٤) نظرات فى القرآن للشيخ محمد الغزالى ص ٢٤٠.

يريد آية النحل هذه - يقتضى أن يراد بالآيات فيها آيات الأحكام[1]".

ثم إن المشركين وهم أهل الفصاحة والبيان ما كان لهم أن يطلبوا معجزة أخرى غير القرآن بعد أن عجزوا عن الإتيان بمثله أو حتى بسورة منه مع التحدى، فهذا دليل كاف على صدق محمد.

وأخيرا نقول لكل من حاول تفسير لفظ آية فى آيتنا هذه بالشريعة أو المعجزة أو غير ذلك من المعانى التى لم يقلها سلفنا الصالح، نقول لهم إن المراد من لفظ آية فى آية النحل التى نحن بصددها إنما هو الآية من القرآن ولا يمكن أن يراد بها غير هذا لأمور:

أحدها: سبب النزول وهو: أنها نزلت حين قال المشركون إن محمدا يسخر بأصحابه يأمرهم اليوم بأمر وينهاهم عنه غدا، أو يأتيهم بما هو أهون عليهم، وما هو إلا مفتر يقوله من تلقاء نفسه فنزلت الآية تكذيبا لهم.

ثانيهما: أن لفظ الآية إذا أطلق فإنما يراد به الآية القرآنية كما بينا.

ثالثها: قولهم: إنما أنت مفتر، فإن الظاهر من معنى الافتراء أنه لا يكون متعلقا الا بما هو من جنس الكلام ولا يعقل أن يتعلق بالآيات بمعنى المعجزات أو الشرائع، انظر معى إلى قوله تعالى: "**ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا**" وغيرها من الآيات التى تستعمل مادة الافتراء فإنا نراها تتعلق كلها بما هو من جنس الكلام.

رابعها: قوله تعالى: "**قل نزله روح القدس**" فإن المعروف عن روح القدس وهو جبريل عليه السلام أنه كان ينزل بالآيات القرآنية، وهذا المعنى يدل له كثير من الايات منها قوله تعالى: "**نزل به روح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان مبين**[2]".

خامسها: دلالة الآية التى بعد هذه وهى: "**ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر**

(١) تفسير القرآن الحكيم جـ ١ ص ٤١٦.
(٢) الآية ١٩٣ من سورة الشعراء.

لسان الذى يلحدون اليه أعجمى وهذا لسان عربى مبين[1]- فإن هذا يدل على وحدة الموضوع، وأن طعن قريش إنما كان يتناول جوهر القرآن ومصدره، فرموه مرة بأنه مختلق ومفتر، ومرة أخرى بأن محمدا تعلمه من غيره، وهذا كله بعيد كل البعد عن المعجزات الكونية أو الشرائع أو غيرها مما فسروا به لفظ آية بغير التفسير المتعارف عليه وهو الآية القرآنية.

سادسها: أن الفهم العربى لا يساعد على حمل الآية على المعجزة أو غيرها فلم يكن الرسول يأتى بمعجزة كونية ثم يرفعها ويبدلها ويحل محلها معجزة أخرى، فان هذا لا يتأتى ولكن المعجزة الكونية إذا جاءت بعد معجزة أخرى فتكون إضافة لها ومتم إلى غيرها، أما الآية الكلامية فهى التى يتأتى فيها ذلك برفع لفظها وحكمهما أو أحدهما.

سابعها: إن الفهم العربى أيضا يمنع من حمل لفظ الآية المنسوخة على معجزات الأنبياء السابقين أو شرائعهم، والناسخة على معجزة محمد ﷺ أو شزيعته، ذلك لأن من عنده أدنى فهم للغة العرب وأساليبهم إذا قرأ هذه الآية لا يخالجه أدنى شك فى أن الآية المنسوخة والآية الناسخة كليهما فى شريعة واحدة كما تبين ذلك فى تفسيرنا للآية الكريمة.

الاعتراض الرابع

أن ما ذكرتموه من أن معنى الآية: رفع ما أنزل وتبديله، لا يمكن أن يكون مرادا فإن ما أنزل لا يمكن رفعه وتبديله ولكن المعنى المراد تبديل مكان الآية بإنزال آية بدل ما لم ينزل فيكون ما لم ينزل كالبدل بما أنزل[2].

ونحن نقول: إن ما ذكرناه من أن معنى الآية رفع ما أنزل وتبديله هو المعنى المتعين، ولا يمنع منه ما قاله الخصم من أن ما أنزل لا يمكن رفعه وتبديله، لأنا بينا

(١) الآية ١٠٣ من سورة النحل.

(٢) المستصفى جـ ١ ص ١١١.

عند شرحنا للتعريف المختار، أن المراد بالرفع رفع التعلق المظنون بقاؤه، هذا إذا كان النسخ للحكم، فإن كان النسخ للتلاوة فيكون الرفع من المصحف ومن صدور الحفظة ممكن بل قد وقع كما سنبين بعد.

وأما ما قاله من المعنى فقد رده الإمام الغزالى بأن هذا تعسف بارد، فإن الذى لم ينزل كيف يعتبر مبدلا، وإذا لم يصح جعله مبدلا امتنع التبديل لأنه يستدعى بدلا ومبدلا، ثم إنه كيف يطلق اسم التبديل على ابتداء الإنزال، فهذا مالا يقول به أحد[1].

الاعتراض الخامس

وأورده الشيخ عبد الكريم الخطيب بعد أن بين مسلك القائلين بالنسخ، وعاب عليهم ما ذهبوا إليه من جواز النسخ ووقوعه، وبين أن ذلك شعور متسلط على جمهور المسلمين، ثم قال:

"ان هذه الآية الكريمة لا تفيد بمنطوقها أو مفهومها أي دلالة على النسخ، وذلك:

أولا: منطوق الآية وهو: "وإذا بدلنا آية مكان آية"

فلو كان معنى التبديل المحو والإزالة لما جاء النظم القرآنى على تلك الصورة، ولكان منطق بلاغته أن يجىء النظم هكذا: "وإذا بدلنا آية بآية"، ولما كان لكلمة مكان، موضع هنا، فما هو السر فى اختيار القرآن الكريم لكلمة: مكان، بدلا من حرف الجر وهو الباء.

ثم يرجى الجواب على تساؤله ليبين ما يأتى:

ثانيا: مفهوم كلمة التبديل بأنه محو وإزالة أو تعليل ونقض يتعارض مع ما تنزهت عنه كلمات الله، من أى عارض يعرض لها فيغير وجهها، أو ينقض حكمها، والله سبحانه وتعالى يقول مخاطبا نبيه الكريم: "**وتمت كلمة ربك صدقا وعدلا لا مبدل لكلماته وهو السميع العليم**[2]".

---

(1) المرجع السابق.

(2) الآية ١١٥ من سورة الأنعام.

فكيف تبدل كلمات الله وينسخ بعضها ببعض، وينقض بعضها ما قضى به بعضها، والله سبحانه وتعالى يقول فى وصف كتابه: "**الحمد لله الذى أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا قيما . . .** [١]".

ويقول فيه سبحانه: "**قرآنا عربيا غير ذى عوج لعلهم يتقون**[٢]".

ويقول فيه سبحانه: "**أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا**[٣]".

ثم يتسا ءل عن تأويل هذه الآية، والمراد بالتبديل بآية مكان آية؟ ثم يقول:

"الجواب والله أعلم: أن المراد بتبديل آية مكان آية، هو ما كان يحدث فى ترتيب الآيات فى السور، ووضع الآية بمكانها من السورة، كما أمر الله سبحانه وتعالى، وذلك أن آيات كثيرة كانت مما نزل بالمدينة قد وضعت فى سور مكية، كما أن الآيات مما كان قد نزل بمكة ألحقت بالقرآن المدنى، وهذا الذى حدث بين القرآن المكى والمدنى كل على حدة، فكانت السورة المكية مثلا تنزل على فترات متباعدة، فتنزل فاتحتها ثم تنزل بعد ذلك آيات آيات، حتى يتم بناؤها، وعلى هذا فإن تبديل آية مكان آية هو: وضع آية نزلت حديثا من مكانها الذى يأمر الله سبحانه وتعالى أن توضع فيه، بين آيات سبقتها بزمن قد يكون عدة سنين، فقد اتفق علماء القرآن على أن آيات نزلت بمكة ثم حين نزل من القرآن فى المدينة ما يناسبها، أخذت مكانها فيه، وهذا يعنى أنها نقلت من مكانها فى السور المكية إلى مكانها الذى كانت تنتظره أو كان ينتظرها.

ثم يضرب لذلك الأمثال ويستطرد بعد هذا الى ذكر الحكمة فى نزول القرآن منجما حسب الحوادث والوقائع، ويبين أن التغيير الذيذهب إليه فى الآية، هو الذى يلتئم مع ما ختمها الله به إذ يقول: "**ليثبت الذين آمنوا وهدى وبشرى للمسلمين**".

---

(١) الآيتان ١-٢ من سورة الكهف.

(٢) الآية ٢٨ من سورة الزمر.

(٣) الاية ٨٢ من سورة النساء.

ثم يعقب على هذا بأن النسخ للآيات القرآنية ليس من شأنه أن يثبت قلوب المؤمنين، بل إنه هو داعية من دواعى الإزعاج النفسى بسبب تلك الآيات التى يعيش معها المسلمون زمنا، ثم يتخلون عنها، ثم إنه من جهة أخرى لا يحمل النسخ على إطلاقه بشريات للمسلمين، إذ أن أكثر ما وقع النسخ - كما يقول القائلون به - على أحكام مخففة نسخت بغيرها مما هو أثقل منها، كما يقال فى الآيات المنسوخة فى الخمر وفى الربا وفى حد الزنى.

ثم يبين بعد ذلك أن الآية التى معنا مكية النزول، ولم تكن قد شرعت الأحكام بعد فى العبادات وفى المعاملات وغير ذلك، مما يمكن أن يرد عليه النسخ - إن كان هناك نسخ - إذ أن النسخ إنما يتناول الأحكام الشرعية وحدها[1].

ويتلخص من اعتراضه هذا أربعة أمور:

الأمر الأول: أن منطوق الآية لا يفيد النسخ، وانما المعنى: نقل آية من موضعها الى مكان آخر.

وهذا المعنى الذى فهمه الشيخ عبد الكريم الخطيب من الآية لم يقل به أحد، ولا الشيخ عبد الكريم الخطيب نفسه، فإنه بعد أن اطال فى ضرب الأمثلة لآيات مكية أخذت مكانها فى السور المدنية آيات و أخرى مدنية أخذت مكانها فى سور مكية، لم يقل لنا فيما ضربه من أمثلة، ما هى السورة التى كانت هذه الآيات ملحقة بها قبل أن تأخذ مكانها الجديد؟

فليس المراد إذن أن تبدل آية من سورة مكان آية أخرى من سورة أخرى، فتأخذ كل منها مكان الأخرى، ان هذا لم يقل به أحد من علماء القرآن وانما الذى يقرره علماء القرآن، ويقرره كذلك الشيخ عبد الكريم الخطيب فى تفسيره الذى ارتضاه لقوله تعالى: "**ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يقضى اليك وحيه وقل رب زدنى علماً**".

فيقول: اذ ربما كان ﷺ تنزل عليه الآية من القرآن غير منسوبة إلى سورة من السور التى نزلت فيبادر إلى وصلها بما سبقها أو لحقها حتى لا تظل فى

(١) انظر فى هذا التفسير القرآنى للقرآن الجزء السابع ص ٢٦١ وما بعدها.

عزلة بين سور القرآن التى تتلى فى الصلاة أو ترتل فى غير الصلاة، فجاء قوله تعالى: "ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يقضى إليك وحيه وقل رب زدنى علما" ليدفع عن النبى هذا الشعور من القلق على تلك الآيات المفردة أن ينظر إليها غير تلك النظرة التى للقرآن الذى جمعت آياته وتمت سوره، فتلك دعوة للنبى أن لا يعجل ببناء القرآن قبل أن يتم وحيه إليه به، إذ ما زال هناك قرآن كثير لم ينزل بعد، وفى هذا القرآن الذى سينزل علم كثير، يزداد به النبى علما الى علم[1].

فالشيخ يقرر: أن هذه الآيات المكية التى ألحقت بالسور المدنية، والآيات المدنية التى ألحقت بالسور المكية، انما كانت تنزل آيات مفردة غير منسوبة إلى سورة من السور، فكيف يتأتى له بعد هذا أن يقول: إن هذه الآية أخذت مكان آية أخرى؟ ويحمل عليها قوله تعالى: "وإذا بدلنا آية مكان آية".

اللهم إنه شطط ينبو عنه الفهم السليم، ولعل الذى دعاه إلى هذا لفظ "مكان الذى ورد فى الآية الكريمة، ونسى أن التبديل رفع الشىء ووضع غيره مكانه - كما يقول القرطبى وغيره من أئمة التفسير - ولا يجمع بين البدل والمبدل فيرفع المبدل ويحل البدل مكانه.

ولكنه نسى هذا كله وعاد ليؤكد ما بينه أولا فقال: ويؤنسنا فى هذا الفهم لتلك الآية الكريمة ما نجده فى قوله تعالى: "لا تحرك به لسانك لتعجل به إن علينا جمعه وقرآنه فإذا قرآناه فاتبع قرآنه ثم إن علينا بيانه[2]".

ثم يقول: ففى هذه الآيات ما يكشف عن مشاعر النبى نحو تلك الآيات التى كانت تنزل مفردة غير منسوبة إلى سورة من السور، وإشفاقه من أن تفلت منه، حيث لم ترتبط بغيرها من آيات القرآن[3]".

وبهذا نرى أن الشيخ عبد الكريم الخطيب بكلامه هنا قد عاد على كلامه فى

---

(١) التفسير القرآنى للقرآن ص ٢٧٠ الكتاب السابع.

(٢) الآيات ١٦ -١٩ من صسورة القيامة.

(٣) التفسير القرآنى للقرآن جـ ٧ ص ٣٧٠.

تفسيره لآية النحل بالبطلان، فلم يكن للآية التى أخذت مكانها فى السورة المكية مثلا مكان حتى يقال: أخذت كل آية مكان الآية الأخرى.

وعلى هذا فلم يبق للشيخ مستند على ما ذهب إليه ولهذا نقول: إن هذا تفسيرا واضح الفساد ولا يعول عليه.

الأمر الثانى: ذكر الشيخ عبد الكريم الخطيب: أن مفهوم كلمة التبديل بأنه محو وإزالة أو تعطيل ونقض، يتعارض مع ما تنزهت عنه كلمات الله.

وكأنه بهذا يشارك أبا مسلم الأصفهانى فى أن النسخ نقض وتعطيل، وهذا لا يوجد فى القرآن الكريم، واستدل على هذا بآيات من الكتاب العزيز.

الآية الأولى: قوله تعالى: "**أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا**".

فيريد أن يفهم من الآية، أن النسخ اختلاف، وكل ما كان كذلك فلا يقع فى القرآن الكريم، فالنسخ لا يقع فى القرآن الكريم، ولكن قياسه هذا فاسد لمنع صغراه فإنه لم يقل أحد بأن النسخ اختلاف، ولكنه حق وصدق، فالنسخ كان حقا جاء ليحقق مصلحة فى الزمان الأول، فإذا ما أدى دوره جاء الناسخ الذى يحقق المصلحة فى الزمان الثانى.

الآية الثانية: "**وتمت كلمة ربك صدقاً وعدلاً لا مبدل لكلماته وهو السميع العليم**" فمعناه عنده لا نسخ فيها، ونحن نقول، إن هذا يخالف منطوق الآية فالمصدر الذى أتى به فى تفسيره يخالف اسم الفاعل المذكور فى الآية، والمعنى والله أعلم: لا أحد يبدل كلمات الله تعالى فلا نبى ولا كتاب يأتى بعدها فيبدلها وينسخ أحكامها.

الآية الثالثة: "**الحمد لله الذى أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا قيما**."

فهو يرى أن النسخ نوع من العوج يخرج به الكلام عن جادة الاستقامة.

ونحن نقول: إن النسخ ليس فيه شيء من هذا كما سلف أن بينا، وليس المراد بهذه الآية فى النسخ عن القرآن الكريم، وإنما المراد أن هذا الكتاب ليس فيه شيء من العوج على الإطلاق سواء من جهة اللفظ فى إعرابه وفصاحته، أو من جهة المعنى فلا بلاغته وصدقه، فليس فيه انحراف وهو قيم مستقيم لا إفراط فيه ولا تفريط أو قيم بمصالح العباد متكفل بها وببيانها لهم، لاشتماله على ما ينتظم به المعاش والمعاد[1].

---

(١) روح المعانى جـ ١٥ ص ١٨٥.

الآية الرابعة: وهي كآية الكهف في معناها تفيد نفي الاختلال عن القرآن، وهو يرى أن النسخ اختلال فلا يقع في القرآن وذلك قوله تعالى "**قرآنا عربيا غير ذي عوج**".

ونحن نقول: إن النسخ لا يمكن أن يكون اختلالا ولا اختلافا، وإنما هو كما ارتضينا: رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر، فالآية المنسوخة كانت حقا ويجب علينا التعبد بها الى أن ينزل ناسخها فيكون حقا واجب القبول، فالكل من عند الله.

وبهذا نتبين فساد فهمه في هذه الآيات الأربع التي ساقها ليؤكد بها ما ادعاه من عدم وقوع النسخ في القرآن الكريم، وبهذا ينهار فهمه الذي بنى عليه مذهبه.

الأمر الثالث: استشهد الشيخ عبد الكريم الخطيب على ما ذهب اليه من تفسير الآية بما يتفق مع قوله بعدم وقوع النسخ في القرآن الكريم - بخاتمتها التي ختمها الله بها، وهي قوله سبحانه: "**ليثبت الذين آمنوا وهدى وبشرى للمسلمين**" ويرى أن النسخ لا تثبيت فيه للمؤمنين ونحن نذكره - إن كان قد نسي - بقول الله تعالى: "**وما جعلنا القبلة التي كنت عليها الا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه وإن كانت لكبيرة إلا على الذين هدى الله . . .** " فالنسخ إذن تثبيت كامل لقلوب المؤمنين فهم يقولون: آمنا به كل من عند ربنا، ويسلمون وينقادون لأمر الله تعالى، وأما الذين في قلوبهم مرض فيزيغون عن الحق، ويحاولون التشكيك في هذا القرآن.

ثم إن الشيخ عبد الكريم الخطيب يدعي: أن النسخ على إطلاقه لا يحمل بشارة للمسلمين، إذ أن أكثر ما وقع النسخ على أحكام مخففة نسخت بغيرها مما هو أثقل منها.

ونحن نقول له: ان النسخ فيه البشرى للمسلمين ذلك لأنه إذا كان النسخ إلى غير بدل أو إلى بدل أخف فالأمر ظاهر، وإن كان إلى بدل أثقل، فإن عظم المشقة يستلزم عظم الثواب، وأي بشرى أعظم من جزالة الثواب في الآخرة، وإن كان النسخ إلى بدل مساو فالبشرى في تطهير المجتمع الاسلامي من أدوات التخريب فيه فينكشف أمرهم للمسلمين نتيجة وقوع النسخ بالمساوي وما فيه من ابتلاء واختبار،

فيحاول المجتمع إصلاحهم أو تطهير المجتمع منهم وفي هذا خير أى خير، وبشرى أية بشرى.

الأمر الرابع: يستدل الشيخ عبد الكريم الخطيب على تفسيره للآية، وأنها لا يراد منها النسخ الأصولى، بأن هذه الاية مكية ولم تكن قد شرعت الأحكام بعد حتى يتكلم القرآن فى أمر نسخها.

وإننا لنحيله - فى ردنا عليه - على إمام من أئمة الأصول، وهو الإمام الشاطبى، ومازلنا نذكر مذهبه فى تضيق نطاق النسخ والاحتياط له ما أمكن، ومع هذا نراه يقول: "**فدخول النسخ فى الفروع المكية قليل، وهى قليلة، فالنسخ فيها قليل، فهو اذن بالنسبة إلى الأحكام المكية نادر**[1]".

فالشاطبى على علمه وشدة احتياطه يحكم بالوقوع فى الأحكام المكية، وأمام هذا الاعتراض من الشاطبى لا يسمع دعوى الخطيب وأمثاله.

وبهذا ينهار اعتراض الشيخ عبد الكريم الخطيب بنواحيه الأربع التى سقناها.

ومن هذا العرض لما ساقه الخصم من طعون على الاستدلال بهذه الآية، ومناقشة هذه الطعون تبينا زيفها، وسلم لنا دليل الجمهور هذا، كما سلم ما قبله من كل طعن وجه اليه.

فلننظر الآن فى واقع التشريع لنرى هل وقع النسخ فعلا أو هذه مجرد دعوى لا تستند الى واقع؟.

---

(١) الموافقات جـ ٣ ص ١٠٥.

الدليل الرابع
من أدلـــة الجمهور

واستدل الجمهور أيضا على مذهبهم بالوقوع الفعلى، فقد وقع النسخ فى القرآن الكريم، وفى سنة النبى العظيم، وسأختار واقعتين من وقائع النسخ، إحداهما فى القرآن الكريم، والثانية فى السنة المطهرة، فإذا سلمت لنا دعوى النسخ فيهما لم يبق وجه لمنكر.

الواقعة الأولى

وهى من وقائع النسخ فى القرآن الكريم، وكلا من الناسخ والمنسوخ مازال قرآنا يتلى ويتعبد بتلاوته.

وجاء المنسوخ فى قول الله تعالى: "**يأيها النبى حرض المؤمنين على القتال إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وإن يكن منكم مائة يغلبوا ألفا من الذين كفروا بأنهم قوم لا يفقهون**[1]".

فكان الواجب على المؤمنين أن يثبت الواحد منهم أمام العشرة من الأعداء، وقد استعمل القرآن للدلالة على هذا المعنى جملتين شرطيتين، الأولى ذكر الله فيها عددا قليلا وهو العشرون، وبين أن هؤلاء العشرين يغلبون المائتين، والثانية استعمل فيها العدد الكثير وهو المائة وبين أنهم يغلبون الألف، ذلك ليبين أن هذا الحكم ثابت على المؤمنين سواء كان العدد قليلا أو كثيرا، وهذا هو الحكم الذى نسخه الله، ورفع التكليف به عن المؤمنين، وهذه هى الآية المنسوخة.

ثم جاء ناسخها بعدها فى التلاوة مباشرة، وإن كان بينهما فاصل زمنى، وذلك قول الله تعالى: "**الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا فإن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين وإن يكن منكم ألف يغلبوا ألفين بإذن الله والله مع الصابرين**[2]".

---

(١) الآية ٦٥ من سورة الزنفال.

(٢) الآية ٦٦ من سورة الأنفال.

وهذا من النوع الذى نص الله فيه على النسخ، فقد افتتحها بقوله تعالى: **"الآن خفف الله عنكم"** فبعد أن كان يجب على المؤمنين الثبات لعشرة أمثالهم خفف الله عنهم بوجوب الثبات لمثيلهم من رعدائهم، فأوجب على الواحد أن يثبت أمام الاثنين، بعد أن كان يجب عليهم بموجب الآية الأولى أن يثبت الواحد أمام العشرة.

والقول بنسخ هذه الاية لما قبلها مروى عن ابن عباس رضى الله عنهما، فقد روى البخارى فى صحيحه فى كتاب التفسير قال: حدثنا يحيى بن عبد الله السلمى أخبرنا عن عبد الله بن المبارك أخبرنا جرير بن حازم قال أخبرنى الزبير بن الخريت عن عكرمة عن ابن عباس رضى الله عنهما قال: لما نزلت **"إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين"** شق ذلك على المؤمنين حين فرض عليهم ألا يفر واحد من عشرة، فجاء التخفيف فقال: **"الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا فإن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين"** قال: فلما خفف الله عنهم من العدة نقص من الصبر بقدر ما خفف[1]".

وقد صرح ابن عباس فى هذه الرواية بأن الآية الثانية وهى الناسخة جاءت متأخرة ومتراخية فى النزول عن الآية الأولى وهى المنسوخة، وقول الصحابى فى تحديد التاريخ مقبول باتفاق.

وهذا الأثر مروى عن ابن عباس بطرق أخرى وفيها التصريح بالنسخ - تفسيرا للتخفيف المنصوص عليه فى الآية - يقول ابن كثير: "وكان محمد بن اسحق حدثنى ابن أبى نجيح عن عطاء عن ابن عباس قال: لما نزلت هذه الاية ثقل على المسلمين، وأعظموا أن يقاتل عشرون مائتين ومائة ألفا، فخفف الله عنهم فنسخها بالآية الأخرى فقال: **"الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا"** الآية، فكانوا إذا كانوا على العشر من عدوهم لم يسغ أن يفروا من عدوهم وإذا كانوا دون ذلك لم يجب عليهم قتالهم وجاز لهم أن يتجوزوا عنهم[2]".

(١) فتح البارى جـ ٨ ص ٢١٦ - ٢١٧.

(٢) تفسير ابن كثير جـ ٢ ص ٣٢٤.

ثم ذكر ابن كثير سندا آخر لهذا الأثر[١]، وبين بعده أن هذا القول بالنسخ مروى عن مجاهد وعطاء ومكرمة والحسن وزيد بن أسلم وعطاء الخراسانى والضحاك وغيرهم[٢] فهذه قضية النسخ فى القرآن الكريم، رويت عن أصحاب رسول الله فهى مسندة إلى عصر الرسالة، وهو الزمن الذى يمكن أن يقع فيه النسخ، وقد نقلها عن أصحاب الرسول عليه السلام ومن بعدهم حتى وصلت إلينا.

ومع وضوح هذه القضية وصحة الروايات فيها نرى بعض العلماء يحاول التشكيك فى نسخ الآية الأولى بالآية الثانية.

وأنى سأعرض آراء المخالفين فى هذه القضية وأناقشهم فيما ذهبوا اليه، ونرى بعد هل بقيت واقعة النسخ سالمة من الاعتراض.

رأى أبى جعفر النحاس

من المشككين فى هذه القضية أبو جعفر النحاس، فإنه بعد أن ذكر ما نقلناه عن ابن عباس آنفا قال: "وهذا شرح بين حسن أن يكون بهذا تخفيفا لا نسخا، لأن معنى النسخ رفع الحكم المنسوخ، ولم يرفع الحكم الأول، لأنه لم يقل فيه: لم يقاتل الرجل عشرة بل إن قدر على ذلك فهو الاختيار له، ونظير هذا إفطار الصائم فى السفر، لا يقال إنه نسخ للصوم وإنما هو تخفيف رخصة والصيام له أفضل[٣]".

وعجيب من النحاس، وهو من المؤلفين فى الناسخ والمنسوخ أن يخلط بين العلاقتين: علاقة الناسخ بالمنسوخ، وعلاقة الرخصة بالعزيمة، وهما علاقتان متميزتان لا يمكن الخلط بينهما.

فإن الحكم المنسوخ لا يمكن العود إليه بعد ورود الناسخ، وإنما يجب العمل بالناسخ، وهذا عام فى كل الأوقات والأحوال، وليس معنى هذا أن الواحد من المسلمين

---

(١) المرجع السابق وهذه الرواية من طريق على بن أبى طلحة والأولى من طريق محمد بن إسحاق وكلا الطريقين لا مطعن فيه.

(٢) المرجع السابق.

(٣) الناسخ والمنسوخ لأبى جعفر النحاس ص ١٥٦.

لا يجوز له الثبات أمام العشرة، فإن الذى نسخ هو وجوب ذلك عليه، ويقى له بعد ذلك جواز الثبات أمام هذا العدد أو أكثر منهم.

أما علاقة الرخصة بالعزيمة فمغايرة لهذا، فالرخصة تأتى لعذر طارىء، ويعمل بها فى حال العذر، فإذا ما انتهى حكم الرخصة، وعاد المكلف الى العزيمة.

وعلى هذا فنظيره بالإفطار فى العذر لا وجه له، فان الإفطار فى السفر شرع لعذر ما إنتهى الحكم وعاد المكلف إلى الصيام الحتمى، أما وجوب الثبات لاثنين فهو شرع دائم وأبدى لا يجوز تركه، ولا يمكن العود إلى الحكم الأول وهو وجوب الثبات للعشرة، ولكن له أن يصبر أمام العدد أو أكثر والله يهب نصره لمن يشاء.

وقد تابع أبا جعفر على هذا بعض العلماء منهم القرطبى فى تفسيره[1]، والشيخ محمد الخضرى فى محاولته للتوفيق بين الناسخ والمنسوخ، وإن كان كلامه فى هذا بصيغة التضعيف حيث يقول: "**وربما يقال: إن الرخص مع العزائم كذلك ولم يقل أحد إن الرخصة تنسخ العزيمة**[2]".

رأى ابن حزم الظاهرى

ومن المشككين فى قضية النسخ هذه أبو محمد على بن حزم الظاهرى، فإنه حملها على محمل غريب عبر عنه بقوله:

"ولا نسخ عندنا فى هذه الآيات أصلا، وانما هى فى فرض البراز إلى المشركين، وأما بعد اللقاء فلا يحل لواحد منا أن يولى دبره جميع من على وجه الأرض من المشركين الا متحرفا للقتال أو متحيزا إلى فئة - على ما نبين فى موضعه إن شاء الله تعالى - أو من كان مريضا أو زمنا بقوله تعالى: "**ليس على الضعفاء ولا على المرضى ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون حرج إذا نصحوا لله ورسوله**[3]".

ونحن لا ندرى، كيف فهم ابن حزم من الآية أنها فى فرض البراز إلى المشركين؟

---

(١) تفسير القرطبى جـ ٨ ص ٤٥.
(٢) أصول الفقه للشيخ محمد الخضرى ص ٢٥٤.
(٣) الاحكام لابن حزم الظاهرى جـ ٤ ص ٤٦٢.

مع أن الآية لم تشر من قريب أو بعيد إلى هذا المعنى، وإنما الذى ذكر فيها هو تحريض النبى ﷺ للمؤمنين على القتال، ولا يفهم من هذا الثبات أوأن هذا المعنى - كما يقول الدكتور مصطفى زيد[١] - أولى مما فهمه ابن حزم من البراز.

ثم ان ابن حزم يقول بتحريم الفرار بعد اللقاء مطلقا، ولو لمسلم واحد يقف فى وجه كل المشركين، ويعتمد فى هذا على قوله تعالى: "**يأيها الذين آمنوا إذا لقيتم الذين كفروا زحفا فلا تولوهم الأدبار ومن يولهم يومئذ دبره إلا متحرفا لقتال أو متحيزا إلى فئة فقد باء بغضب من الله ومأواه جهنم وبئس المصير**[٢]".

وهاتان الآيتان تحرمان التولى يوم الزحف إلا لما ذكر من أسباب، ولكن المفسرين لم يحملوهما على إطلاقهما.

بل إن البعض يجعلهما مخصوصتين بالآية موضوع الحديث، والبعض الأخر يرى أنهما فى أهل بدر، والذى يطمئن إليه القلب أنهما مخصوصتان، فكيف ساغ لمسلم - بعد هذا التهديد والتوعد بالبوء بغضب الله والاستقرار فى جهنم - أن تحدثه نفسه بالفرار، وإن هذا الواقع لا ينكره أحد، وما حصل يوم أحد ليس ببعيد عن الأذهان، وقد أنزل الله فيه قرآنا يتلى: "**إن الذين تولوا منكم يوم التقى الجمعان إنما استزلهم الشيطان ببعض ما كسبوا ولقد عفا الله عنهم إن الله غفور حليم**[٣]".

ثم ما وقع بعد ذلك بسبع سنوات يوم حطين، وقد أنزل الله فى ذلك قوله تعالى: "**لقد نصركم الله فى مواطن كثيرة ويوم حنين إذ أعجبتكم كثرتكم فلم تغن عنكم شيئا وضاقت عليكم الأرض بما رحبت ثم وليتم مدبرين، ثم أنزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين وأنزل جنودا لم تروها وعذب الذين كفروا وذلك جزاء الكافرين، ثم يتوب الله من بعد ذلك على من يشاء والله غفور رحيم**[٤]"، فآية تحريم الفرار عامة، وخصصت بكون الكفار يزيدون على عشرة أمثال المسلمين أولا، ثم نسخ هذا وحرم الفرار إلا إذا زاد الأعداء عن مثلى عدد المؤمنين[٥].

---

(١) النسخ فى القرآن الكريم للدكتور مصطفى زيد جـ ٢ ص ٨٢٦.
(٢) الآيتان ١٥ - ١٦ من سورة الأنفال.
(٣) الاية ١٥٥ من سورة آل عمران وانظر تفسير ابن كثير جـ ١ ص ٤١٧، جـ٢ ص ٢٩٥.
(٤) الآيات ٢٥ -٢٧ من سورة البقرة وانظر تفسير ابن كثير جـ ٢ ص ٢٩٥، ص ٣٤٣.
(٥) الألوسى جـ ٩ ص ١٦٢.

وأما آية وجوب الثبات وهى قوله تعالى: "**يأيها الذين آمنوا آمنوا إذا لقيتم فئة فاثبتوا واذكروا الله كثيرا لعلكم تفلحون**[1]" فلفظ فئة فيها مطلق قيده ما فى الآيتين موضوع القول بالنسخ.

ويمضى ابن حزم فى إنكاره للنسخ بين هاتين الآيتين فيقول: "**والعجيب ممن يقول إن هذه الآية مبيحة لهروب واحد أمام ثلاثة، فليت شعرى من أين وقع لهم ذلك؟ وهل فى الآية ذكر فرار أو تولية دبر بوجه من الوجوه أم إشارة إليه أو دليل عليه؟ ما فى الآية شىء من ذلك ألبتة**[2]".

وهذا من ابن حزم مجافاة للفهم العربى، وبعد عن التعمق وراء مدلولات الألفاظ، كما كان ينبغى أن ينفي ابن حزم إشارة الآية إلى الفرار نفيا باتا كما فعل، فإن الاية قد بدأها الله تعالى بقوله: **يأيها النبى حرض المؤمنين على القتال**" والتحريض على القتال يلزم منه الزمر بالثبات وعدم الفرار، وهذا فهم لا ينكره عارف بالأساليب العربية عامة، والزساليب القرآنية خاصة، ولا ينكره ابن حزم أيضا حسب ما ذكره من قوله: "**إنما فيها إخبار عن الغلبة فقط بشرط الصبر وتبشير بالنصر مع الثبات**[3]".

ونحن نبادر فنشير إلى أن الآية عنده تبشير بالنصر مع الثبات مع أنه نفى دلالة الآية على الثبات نفيا باتا

ونقول له ثانيا: إن الآية ليست من الخبر المحض، وإلا لتخلف خبره تعالى فغلبة الكفار للمؤمنين فى بعض المواقع حقيقة لا تنكر.

ونقول له ثالثا: إنك تعترف فى صراحة بأن هذه الآية مراد بها الطلب، حيث تقول: "فكان فى هذه الآية التحريض لنا على قتالهم وإيجاب نهوضنا إليهم و هجومنا على ديارهم ونحن فى عشر عددهم[4]".

---

(١) الآية ٤٥ من سورة الأنفال وانظر تفسير ابن كثير جـ ٢ ص ٣١٦.

(٢) الإحكام لابن حزم جـ ٤ ص ٤٦٦.

(٣) المرجع السابق.

(٤) الإحكام لابن حزم جـ ٤ ص ٤٦٢.

وهذا خلط كنا نود من الإمام ابن حزم أن يبتعد عنه، ونحن نرى أن الآية خبرية لفظا، إنشائية معنى، فإن المعنى: ليثبت العشرون منكم أمام المائتين ولا يفروا، وليثبت المائة منكم أمام الألف كذلك، وهذا هو الحكم المنسوخ.

وجاء الناسخ أيضا على هذا النمط فطلب بلفظ الخبر أن يثبت المائة من المؤمنين للمائتين من الأعداء وأن يثبت الألف للألفين ولا يفروا.

والعدول عن الإنشاء إلى الخبر اللفظى للدلالة على تحقق وعد الله للمؤمنين بالنصر، ولتحبب المؤمنين فى الثبات وعدم الفرار، فإن الشأن فى ثباتهم أن يوجد ويتحقق، فكأنه فرض الأمر ملتزما ومنفذا، فأخبرهم عنه بالجملة الخبرية، ومجيء الأمر على صورة الخبر فيه من المبالغة والحث على الامتثال ما لا يخفي.

ونستمر فى تتبعنا لما قاله ابن حزم فنراه يقول: "وإنما وجدنا فيها أننا إن صبرنا غلب، المائة منا المائتين، وصدق الله عز وجل، فليس فى ذلك ما يمنع أن يكون اقل من مائة وأكثر من مائة يغلبون العشرة آلاف منهم وأقل وأكثر، وهذا كله إخبار عن فعل الله تعالى ونصره عز وجل لمن صبر منا، فتلك الآية التى فيها: أن المائة منا تغلب المائتين هى اخبار عن بعض ما فى الآية التى فيها: أن المائة منا تغلب الألف، وهاتان الآيتان معا هما إخبار عن بعض ما فى الآية عددا من عدد، بل عم عموما تاما[(١)]".

ولا ندرى كيف صدر مثل هذا عن ابن حزم، مع أنه من القائلين بالنسخ فى القرآن الكريم وفى السنة النبوية.

وإن فى هذا الكلام الصادر عن ابن حزم مخالطات كثيرة ننبه على أهمها:

١- يفهم من كلامه هذا أن الآية خبرية، مع أنه قبل ذلك صدر عنه ما يفيد كونها إنشائية وقبل ذلك قال إنها خبرية، وهذا تخبط لا يليق.

٢- يريد أن يقول إن الآية خبرية ومعناها: إن صبرنا غلب المائة منا المائتين، وإذا كان كما يقول لجاء النظم الكريم كما فسره به، ولكن اختيار الله تعالى مجيء النظم الكريم كما ورد له حكمة جليلة، ذلك أنه استعمل فى فعل

---

(١) الاحكام لابن حزم جـ ٤ ص ٤٦٣.

الشرط "يكن" ومعناهايوجد ويتحقق، وطلب وجود هذا العدد بهذا الأسلوب الخبرى ليبين أن هذا الأمر من شأنه أن يوجد ويتحقق، وأن يلتزم وينفذ، ففرضه واقعا وأخبر عنه.

٣- أن ابن حزم يحمل الآية أكثر مما تحتمل، ويخرج بها عن موضوعها فيقول: "**فليس فى الآية ما يمنع أن يكون أقل من مائة أو أكثر من مائة يغلبون العشرة آلاف منهم وأقل وأكثر**".

وهذا كله لم تتعرض له الآية، ولا حرج على فعل الله تعالى، وإنما موضوع الآية بيان القوة العدوانية التى يجب الثبات فى وجهها وعدم الفرار، أما كون فرد واحد يقف فى وجه الآلاف من المشركين، ويمده الله بقوته، ويلتئم به جمع المنهزمين، فهذا لا مشاحة فيه، وما يوم حنين ببعيد عن الأذهان.

ولكنا نعارض فى قصر الآية على هذا المعنى، وهى كما قلنا فى بيان القوة العدوانية التى أمر المؤمنون بالوقوف فى وجهها وعدم الفرار منها.

٤- يريد ابن حزم أن يجعل هذه الآية نظير قوله تعالى: "**كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة بإذن الله والله مع الصابرين**"، حيث يبين أن هذا كله إخبار عن **فعل الله تعالى ونصره**.

ويعترضه الدكتور زيد بسؤال: كيف تعتبر الآيتين اخباريتين كآية البقرة التى فى أولها كم الخبرية؟ وماذا يعنى التخفيف والتفريع عليه؟[1].

وإنى أقول: إن النص على التخفيف والتفرع عليه، ليدل دلالة واضحة على أن المؤمنين كانوا مأمورين بأمر سابق شاق عليهم، ثم خفف الله عنهم فرفع هذا الأمر السابق وحل محله أمر جديد وهو طلب ثبات الواحد للإثنين.

٥- وأخيرا أتحدى الإمام ابن حزم، ومن يقول برأيه أن يفسر لنا قوله: فتلك الآية التى فيها أن المائة منا تغلب المائتين هى إخبار عن بعض ما فى الآية التى فيها أن المائة منا تغلب الألف، وهاتان الآيتان هما إخبار عن بعض ما

---

(١) النسخ فى القرآن الكريم للدكتور مصطفى زيد جـ ٢ ص ٨٢٧.

فى الآية الثالثة التى فيها: **"كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة..."**.

إن هذا لا يقوله من عنده أدنى فهم للعربية بله الإمام ابن حزم، وإلا فما فائدة ذكر الآية الأولى، والآيتان بعدها بالآية الثانية التى بدئت بذكر التخفيف عنا.

اللهم إنه النسخ المدلول عليه بلفظ القرآن الكريم، والذى يعترف به ابن حزم نفسه حيث يقول:

"فكان فى هذه الاية التحريض لنا على قتالهم وإيجاب نهوضنا إليهم، وهجومنا على ديارهم ونحن فى عشر عددهم، هذا هو ظاهر الاية ومفهومها الذى لا يفهم أحد منها غير ذلك، ثم خفف عنا تعالى ذلك، وجعلنا فى سعة من ترك التعرض للقصد إلى محالهم، إذا كان المقاتلون من الجهة المقصودة أكثر من ضعيفنا، وكنا بالآية الأولى فى حرج إن لم نغزهم ونحن فى عشر عددهم، فنحن الآن فى حرج إن لم نقصدهم إذا كان المقاتلون من الجهة المقصودة مثلينا فأقل[1]".

وهذا اعتراف كامل بالنسخ فى هذه الواقعة، فإنه بعد تسليم مقدمات ابن حزم نرى أن الآية الأولى - كما يقول - أوجبت على المسلمين قتال الأعداء إذا كان المسلمون فى عشر عددهم، فالواحد منا يجب عليه قتال عشرة ثم خفف الله هذا الحكم، وجعل الواجب قتال الأعداء، إذا كانوا مثلينا، فالواحد منا يجب عليه قتال اثنين من الأعداء وهل النسخ إلا هذا؟ حكم ثبت على المكلفين وتعبدنا الله به وهو وجوب نهوض الواحد للعشرة، ثم رفع الله هذا الحكم رحمة بنا وتخفيفا هنا، وجعل مكانه حكما آخر وهو وجوب نهوض الواحد لاثنين.

اللهم غفرانك لمن أخطأ من علماء هذه الأمة، واجعلنا اللهم دائرين بين الأجر والأجرين إنك واسع الفضل والمغفرة.

---

(١) الاحكام لابن حزم الظاهرى جـ ٤ ص ٤٦٤.

رأى أخر

ومن المشككين فى قضية النسخ هذه، لا لشىء الا لأنه ينكر النسخ كله ذلكم هو الأستاذ عبد المتعال محمد الجبرى، الذى يروى عن الإمام الرازى تفسيرا لقوله تعالى: "**إن يكن منكم عشرون صابرون**" حيث يقول الرازى: "**المراد بهان أن النصر للصابرين فى حال القلة والكثرة لا خصوص العدد**"[1].

ثم يعلق عليه فيقول: وإذا كان العدد لا مفهوم له كما يقول الرازى كانت الآية محكمة، لأن المراد بالعدد فى الآية "**الآن خفف الله عنكم**" الحض على الجهاد فإن النصر مضمون مهما كان العدد ومهما كانت النفوس المومنة[2].

وهذا فى رأيى كلام رخيص لا وزن له، ويكفى أن أبين معنى كلام الإمام الرازى وقد سبقت الإشارة إلى مثله.

إن الإمام الرازى يجيب عن السر وراء التعبير بجملتين شرطيتين فى هذا المقام سواء فى الآية المنسوخة أو اذَية الناسخة، وقد استعمل القرآن فى أولى الجملتين العدد القليل، وهو وجوب ثبات العشرين للمائتين فى الآية المنسوخة، ووجوب ثبات المائة للمائتين فى الآية الناسخة.

واستعمل فى الجملة الثانية العدد الكثير، وهو وجوب ثبات المائة للألف فى الآية الناسخة، ووجوب ثبات الألف للألفين فى الآية الناسخة، كل هذا ليبين نسبة المؤمنين إلى من يقف فى وجههم من الكفار، وهى فى الآية المنسوخة ١: ١٠ وفى الآية الناسخة =١: ٢ فالعدد لا خصوص له ما دامت هذه النسبة مراعاة، فلو لقى عشرون من المؤمنين أربعين من الكفار، وجب عليهم الثبات فى وجههم، فإن كان المسلمون عشرة آلاف وكان الكفار عشرين ألفا لم يتغير الحكم، لأن النسبة محفوظة.

فإن زاد عدد الكفار عن مثلى عدد المؤمنين، لا يجب على المؤمنين الثبات، بل

---

(١) ينقله الأستاذ عن الإمام الرازى من كتابه: نموذج مختصر به أسئلة وأجوبة فى القرآن الورقة ١٨.

(٢) النسخ فى الشريعة الإسلامية للأستاذ الجبرى ص ٢١٣..

يجوز لهم، وهو أفضل حسبما ذكرنا عند بيان سر التعبير فى هذا المقام بالجملة الخبرية فى اللفظ الإنشائية فى المعنى.

وهذا التفسير الذى فسرنا به كلام الفخر الرازى، هو الذى فهمه من الآية إمام من أئمة المسلمين توفى بعد الفخر الرازى بقليل، وهو الإمام محمد بن أبى بكر بن عبد القادر الرازى حيث قال: "فإن قيل: ما فائدة تكرار المعنى الواحد فى مقاومة الجماعة لأكثر منها قبل التخفيف وبعده فى قوله تعالى: **"إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين"** إلى قوله: **"والله مع الصابرين"**.

ويجيب على هذا بقوله: قلنا: فائدته الدلالة على أن المحال مع القلة والكثرة واحدة لا تتفاوت، بل كما ينصر الله تعالى العشرين على المائتين ينصر المائة على الألف، وكما ينصر المائة على المائتين ينصر الألف على الألفين[1]"، وهذا كلام واضح كل الوضوح لا يحتاج منى إلى تعليق، أقدمه لمن حاول أن يخرج عن طريق جماعة المؤمنين فى الآية الكريمة، والله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم.

رأى أبى مسلم الأصفهانى

وأخيرا نختتم آراء المشككين فى النسخ فى هذه القضية برأى رأس الخلاف فى النسخ، وهو أبو مسلم الأصفهانى الذى يمنع وقوع النسخ مطلقا فى الكتاب والسنة، وجريا على مذهبه فى النسخ فإنه أنكر النسخ هنا.

ويرى أبو مسلم الأصفهانى أن ثبات الواحد لعشرة مشروعة بالقدرة فإن قدر واحد على مصابرة العشرة وجب عليه قتالهم، ثم جاءت الآية الثانية تبين أن هذا الشرط غير موجود فى هذه الجماعة، فلا جرم لم يثبت ذلك الحكم وانتفاء الحكم لانتفاء شرطه لا يكون نسخا[2].

وهذا رأى سقيم لا يستقيم إمام النظر فى منطوق الآيتين الكريمتين فإن الآية الأولى أوجب الله فيها على المؤمنين أن يثبت الواحد منهم أمام العشرة، وجاء هذا

---

(١) مسائل الرازى وأجوبتها ص ١١٠ وتوفى الرازى هذا سنة ٦٦٦ هـ.

(٢) التفسير الكبير للرازى جـ ٤ ص ٣٩٥.

الأمر مطلقا غير مقيد بقوة أو ضعف إلا ما يلزم للجهاد والقتال من الصبر، وجاءت الآية الثانية وهى الناسخة بمثل ما جاءت به الأولى من الأمر المطلق، ولم تقيده إلا بما يلزم للجهاد من الصبر أيضا، ولا يمنع من هذا الإطلاق ذكر التخفيف والحكمة فيه وهو أن فينا ضعفا أو ضعفاء، فإن الله سبحانه لم يعتبر الضعف فى الأمر الصادر إلينا بوجوب ثبات الواحد للاثنين، فلم يقل إن: يكن منكم مائة ضعفاء يغلبوا مائتين أو ما ماثل ذلك ولكنه سبحانه نص فى أول الآية الناسخة على التخفيف، علل له كما قلنا بأن فينا ضعفا ثم جاء أمره سبحانه إلى الجماعة الإسلامية كلها بوجوب ثبات الواحد للاثنين فألغى الحكم الأول وهو وجوب ثبات الواحد للعشرة في كل الظروف والأحوال ولكل الأشخاص، وإذا نسخ الوجوب فيبقى الجواز، فلكل مؤمن أن يقاتل ما زاد عن هذا والله يتولانا بنصره.

وما قاله أبو مسلم من أن المقارنة فى الذكر دليل فى النزول، فليس هناك متقدم ومتأخر حتى يتحقق النسخ[1]، أقول، هذا مردود بما ذكرنا فى مواضع من هذه الرسالة من أن المقارنة فى الذكر لا تدل على المقارنة فى النزول، فإن ترتيب الكتابة فى المصحف لا تدل على ترتيب النزول، وإن الأثر الذي سقناه عن ابن عباس يدل دلالة قاطعة على تقدم الآية الأولى وتأخر الآية الثانية، ومن هنا سقوط قول أبى مسلم ووجوب السير إلى النسخ وهو رأى جماهير المسلمين قبل أبى مسلم ومن تابعه.

ويجيب الفخر الرازى أن يستحسن رأى أبى مسلم مع مخالفته لمنطوق الآية الكريمة حسبما بينا، وأعجب من هذا أن يستشهد لصحة مذهب أبى مسلم بما ختم الله به هذه الآية فيقول: واعلم أن الله تعالى ختم الآية بقوله: **"والله مع الصابرين"**.

والمراد ما ذكر فى الآية الأولى، والمقصود أن العشرين لو صبروا ووقفوا فإن نصرتنى معهم وتوفيقى مقارن لهم، وذلك يدل على صحة مذهب أبى مسلم، وهو أن ذلك الحكم ما صار منسوخا، بل هو ثابت كما كان فإن العشرين إن قدروا على مصابرة المائتين بقي ذلك الحكم وإن لم يقدروا فالحكم زائل[2]، وإني أقول: إن هذا

---

(١) التفسير الكبير جـ ٤ ص ٣٩٦.

(٢) كتاب اختلاف الحديث بهامش الجزء السابع من كتاب الام ص ٨٨.

التذييل لا يشير من قريب أو من بعيد إلى وجوب حكم أو زواله، ولكنه يدل على ما بينا قبل ذلك من أن الأفضل للمسلم المصابرة والوقوف فى وجه الأعداء لا على أنه واجب عليه، بل على أنه مندوب له ذلك، ولا يجب عليه الثبات إلا أمام اثنين، وهذا أيضا لا يستغنى عن الصبر، ولهذا كرر الله سبحانه اتصاف المؤمنين المجاهدين بالصبر فى الآية المنسوخة والآية الناسخة أيضا، وجاء والتذييل مؤكدا هذا المعنى من أن الواجب على المقاتل أن يتصف بالصبر على لقاء العدو، فإن القتال فيه مكاره لا يتحلها إلا الصابرون فهم الحقيقون بالفوز.

وبهذا نكون قد أبطلنا كل طعن فى هذه الواقعة، وبقيت سالمة من كل اعتراض، تقوم فى وجه كل من أنكر وقوع النسخ أو حاول ذلك، وهى القول الفصل فى وقوع النسخ فى القرآن الكريم فما دام قد ثبت الوقوع بهذه الواقعة فلم يبق قول لقائل.

الواقعة الثانية

ونختارها من النوع الذى يكون الناسخ والمنسوخ جميعا من السنة: تلك الواقعة هى أن الغسل من الجنابة كان غير لازم إذا أكسل الرجل أو قحط، فلم ينزل وذلك الحكم المنسوخ والدليل على ذلك على ما رواه الشافعى قال: أخبرنا غير واحد من ثقاة أهل العلم عن هشام بن عروة عن أبيه عن أبى أيوب عن أبى بن كعب قال: قلت يا رسول الله: اذا جامع أحدنا فأكسل، فقال له النبى ﷺ: ليغسل ما مس المرأة منه وليتوضأ ثم ليصل[1].

ثم ذكر الشافعى بعد هذا أن إسناد هذا الحديث أثبت من إسناد : "الماء من الماء" وعقب الحازمى على مقالة الشافعى هذه بقوله: هو كما قال الشافعى رحمه الله، ثم ذكر بعض رواة هذا الحديث عن هشام بن عروة وقال: وهو حديث حسن صحيح[2].

---

(١) كتاب اختلاف الحديث بهامش الجزء السابع من كتاب الام ص ٨٨.

(٢) الاعتبار فى الناسخ والمنسوخ من الآثار للحازمى ص ٢٠.

ويقصد الحازمى بهذا ما رواه البخارى قال: حدثنا مسدد قال حدثنا يحيى عن هشام بن عروة قال أخبرنى أبو أيوب قال أخبرنى أبي بن كعب وذكر الحديث[1].

وروى الحازمى ما يؤيد هذا المعنى يسنده إلى أبى سعيد الخدرى :**أن رسول الله ﷺ مر على رجل من الأنصار فأرسل إليه فخرج ورأسه يقطر فقال: لعلنا أعجلناك، قال: نعم يا رسول الله، فقال رسول الله ﷺ: إذا أعجلت أو قحطت فلا غسل عليك وعليك الوضوء**[2]".

فهذه الأحاديث دالة دلالة قاطعة على أن من جامع زوجته ولم ينزل لقحط أو كسل أو غير ذلك فلا غسل عليه، وهذا الحكم منسوخ.

وجاء الناسخ له فيما ذكره الشافعى قال: أخبرنا مالك عن يحيى بن سعيد عن سعيد بن المسيب "**أن أبا موسى الأشعرى أتى عائشة أم المؤمنين فقال: لقد شق على اختلاف أصحاب محمد فى أمر، إنى لأعظم أن أستقبلك به، فقالت: ما هو؟ ما كنت سائلا عنه أمك فسلنى، فقال لها: الرجل يصيب أهله ثم يكسل ولا ينزل، فقالت: إذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل، فقال أبو موسى: لا أسأل عن هذا أحدا بعدك أبدا**[3]".

وذكر هذا الحديث الحازمى بسنده إلى أبى موسى الأشعرى: أنهم ذكروا ما يوجب الغسل فقام أبو موسى فسلم ثم قال: ما يوجب الغسل؟ فقالت على الخبير سقطت، قال رسول الله ﷺ: إذا جلس بين شعبها الأربع ومس الختان الختان فقد وجب الغسل[4].

وصححه الحازمى على شرط مسلم، وذكر رواية أخرى بسنده إلى أبى هريرة، ومثلها رواها الشافعى بسنده إلى سعيد بن المسيب عن عائشة.

وكل هذه الأحاديث تبين الحكم الناسخ، وهو أن الرجل إذا جامع زوجته فعليه الغسل أنزل أو لم ينزل ما دام قد ألتقى الختانان، والتقاؤهما يكون بتحاذيهما،

---

(١) فتح البارى جـ ١ ص ٢٧٢ وما بعدها.
(٢) الاعتبار ص ٢٠.
(٣) اختلاف الحديث بهامش الجزء السابع من الأم ص ٨٩.
(٤) الاعتبار ص ٢٠.

ويتحقق ذلك بدخول الحشفة أو قدرها من مقطوعها كما هو معلوم فى كتب الفروع.

وقد أجمع أهل العلم على أن هذا الحكم ناسخ كما تقدم من عدم وجوب الغسل إلا بانزال[1].

والذى يدل على النسخ فى هذه الواقعة: أن رافع بن خديج قال: **ناداني رسول الله ﷺ وأنا على بطن امرأتى فقمت ولم انزل فاغتسلت وخرجت إلى الرسول ﷺ فأخبرته أنك دعوتنى وأنا على بطن امرأتى فقمت ولم أنزل فاغتسلت وخرجت، فقال رسول الله ﷺ: لا عليك الماء من الماء**[2]. ثم يعقب رافع وهو صاحب الواقعة على هذا بقوله: "**ثم أمرنا رسول الله ﷺ بعد ذلك بالغسل**[3]".

فهذا يدل على أن عدم الغسل كان أول الأمرين ثم أمر الرسول ﷺ بعد ذلك بالغسل إذا التقى الختان، فقد نسخ المتأخر من الأمرين المتقدم منهما.

والذى أدين الله عليه أن الأحاديث التى ذكر فيها: "**الماء من الماء**" باقية على عمومها فيجب الغسل بالإنزال سواء كان بمباشرة أو غيرها فى اليقظة أو فى المنام.

وأما مفهوم هذه الأحاديث فمخصوص بأحاديث التقاء الختانين، وأحاديث التقاء الختانين عامة باقية على عمومها فيجب الغسل بالتقاء الختانين أنزل أو لا، ويخص مفهومها بحديث: إنما الماء من الماء" فلا يجب الغسل بغير التقاء الختانين إلا إذا أنزل.

وأما الأحاديث التى ورد فيها الأمر بغسل الذكر والوضوء، ولم يؤمر فيها بالغسل عند التقاء الختانين، فهى منسوخة بأحاديث الأمر بالغسل عند التقاء الختانين، أنزل أو لم ينزل، فهما فى محل واحد أمرنا فيه بأمر أولا، ثم بعد ذلك رفع الأمر الأول بدليل شرعى متأخر وذلك هو النسخ.

---

(١) انظر فى هذا المراجع السابقة وسبل السلام جـ ١ ص ٨٤ والمختصر النافع فى فقه الإمامية ص ٣٢ والإحكام لابن حزم جـ ١ ص ١٦٠ والموطأ جـ ١ ص ٥١.

(٢) الاعتبار ص ٢٢.

(٣) المرجع السابق.

خاتمة هذا المبحث

من هذا العرض الكامل لنظرية النسخ والمذاهب فيها عند المسلمين وغير المسلمين، وبعد أن عرضنا الأدلة التى أقامها كل فريق على مذهبه، وناقشناها مناقشة لم نقصد من ورائها إلا إحقاق الحق وإبطال الباطل، تبين لنا بوضوح أن الرأى الراجح والمختار يتلخص فيما يأتي:

١- النسخ جائز عقلا وواقع فعلا بين الشرائع المختلفة، فتربية الله للبشرية والأخذ بيدها نحو مدارج الكمال، حسبما تقتضيه مصلحتها، فذلك يتطلب إرسال رسل لهداية الناس إلى ما فيه سعادتهم فى دنياهم وآخرتهم، وتتابعت الرسل بشرائع تناسب البشرية فى كل طور من أطوار حياتها، وأقمنا الأدلة على هذه القضية من واقع ما يتناقله الخصم من كتب لا تزال بين أيديهم، ولا يزال لها فى نفوسهم قدسية ومكانة واحترام.

وإذا تصور الخصم أن ما أقمناه من أدلة ألزمته بوقوع النسخ بين الشرائع المتعاقبة يلزمنا بوقوع نسخ شريعة محمد ﷺ، فهذا التصور باطل ،لأن العقل والشرع والواقع يمنع من نسخ شريعة محمد ﷺ كما بينا.

٢- النسخ واقع فى الشريعة الواحدة، وقد ضربنا الأمثلة لذلك من الكتاب المقدس سواء فى ذلك العهد القديم أو العهد الجديد، وقد رأينا أن فى كل من شريعة التوراة وشريعة الأنجيل قد رفعت أحكام وحلت محلها أحكام أخرى فى نفس الشريعة، وهذا واقع لا يمكنهم انكاره.

٣- النسخ واقع فى شريعة الإسلام سواء فى ذلك كتابها أو فى سنة نبيها، وهذه القضية سالمة لنا من كل اعتراض بعد أن أبطلنا شبه الخصم، وقد أيدنا رأينا هذا بضرب مثال للنسخ فى القرآن الكريم، ومثال آخر للنسخ فى السنة النبوية المطهرة، وبهذين المثالين سلمت هذه النظرية من كل طعن، وصح لنا ما ذهبنا إليه من وقوع النسخ فى الشريعة الإسلامية فضلا عن جوازه، فالوقوع خير دليل على الجواز.

المبحث الخامس
الحكمة من النسخ

والكلام على ذلك فى مطلبين:

المطلب الأول

فى الحكمة فى نسخ شريعة الإسلام لما قبلها

أن الله سبحانه وتعالى فضل رسوله محمدا صلى الله عليه وسلم على جميع رسله، وختم جميع الرسالات برسالته، وجعل شريعته ناسخة لما قبلها من الشرائع، **"ومن يتبع غير الاسلام دينا فلن يقبل منه وهو فى الآخرة من الخاسرين"** كما أنه سبحانه جعلها عامة للعالمين" **"وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين"** بين الله فى هذه الشريعة ما فيه خير العباد فى دنياهم وآخرتهم وأمرهم به، ووعدهم عليه المثوبة وحسن الجزاء، وفصل لهم ما يكون سببا فى شقائهم فى معاشهم ومعادهم ونهاهم عنه، وأوعدهم عليه العقاب، ففى الجانب الأول أمر الله سبحانه بالإيمان به وبرسوله، وهو أساسا الخير، وأمر بجميع الصفات وكريم الأخلاق من العطف والرحمة، والصدق والمودة، والتشاور والعدل، والأخوة والمساواة، وأمر بحسن الجوار وصلة الأرحام، والوفاء بالعهود وتأدية الأمانات، وحسن المعاشرة والمعاملة، والمحافظة على الأموال والأنفس والأعراض والعقول، واقامة الحدود والعبادات إلى غير ذلك مما ينظم علاقة المخلوق بخالقه سبحانه وتعالى، وعلاقة الإنسان بزوجه وأهله، وعلاقته ببنى جنسه، حتى وعلاقته مع ما يعيش معه على هذه الأرض، وفى الجانب الآخر نرى أن الله سبحانه حرم قتل النفس أو الاعتداء عليها، وشرب الخمر والزنا، والغش والربا والكذب والجور، والظلم والكبر، والهجر والقطيعة والخيانة والنميمة، وقبل ذلك كله حرم الاشراك به سبحانه **"إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء"**، فالشريعة الاسلامية نظام كامل وفق بين المادية والروحية فى الانسان، على نظام بديع وتنسيق عجيب، وحوى ما تحتاجه البشرية ويتلاءم معها كل الملاءمة فى ذلك الطور من أطوارها، الذى اشتد فيه عودها وقوى عقلها وكمل نموها، واستعدت لتلقى الشريعة الخالدة

شريعة محمد ﷺ خاتمة الشرائع، والمتكلفة بسعادة البشر فى معاشهم ومعادهم، ذلك أن البشرية كالوليد يكون رضيعا يناسبه طعام معين وفراش ممهد وتعهد مخصوص ورعاية كاملة، فاذا ما صار فطيما فإنه ينقلب من طور الى طور، فيحتاج إلى طعام يناسب طوره وشراب يلائم حاله ولباس يتفق مع حالته الجسمية ومعاملة، تتلاءم مع طبيعة سنه وتعهد يهيئه لطور الصبا، فإذا أصبح الفطيم صبيا اقترب طعامه من طعام الكبار أو كاد، وابتداء الوالدان يعلمانه كيف يتحمل مسئولياته ويشارك فى أوجه الحياة المختلفة وأنشطتها المتعددة، مشاركة تتفق مع قوته ومقدرته، فاذا عاملناه معاملة الأطفال أفسده التدليل فلا ينتفع منه المجتمع بشىء ولا ينفع نفسه بشىء، بل يكون أداة هدم وتخريب فى جسم هذا المجتمع، وإذا عاملناه معاملة الكبار فإنه يعجز عن حمل ما حمل فيفقد ثقته بنفسه، ويستكين لضعفه وينطوى على ذلة، فلابد إذن من معاملة حكيمة تعده لطور الشباب.

فإذا ما اشتد عوده وصار شابا تحمل مسئولياته كاملة، وشارك فى بناء مجتمعه، وكان القوة الدافعة لبلاده نحو التقدم والازدهار، ومن هذا شأنه فى مجتمعه لزمه فى طوره هذا ما يشبع روحه، وحاجات جسده، وطلبات غرائزه.

وهكذا شأن الله مع عباده - ولله المثل الأعلى - فالله جل جلاله تعهد البشرية من لدن آدم الى محمد عليهما الصلاة والسلام، وتولاها بالإصلاح والتهذيب، وأنزل لها ما يناسبها من الشرائع على يد الرسل اختارهم الله للتبليغ والتعليم، فكلما تدرجت البشرية من طور إلى طور أنزل الله لها ما يتلاءم مع طورها الذى تعيشه وما يكون مناسبا لها فى هذه المرحلة من حياتها، حتى إذا أدت الرسالة وظيفتها وانتقلت البشرية وتهيؤها لتحمل رسالة أكمل.

حتى إذا بلغت البشرية أشدها واستوى عودها وتم نضجها، وربطت المدنية بين أقطارها واستعدت لتحمل الرسالة العامة، والشريعة الخالدة، أنعم الله عليها بمحمد ﷺ وجعله خاتم النبيين، وأنزل عليه الشريعة الباقية ما بقيت هذه الحياة، وأودع فيها ما يصلح به أمر البشرية فى كل زمان ومكان حتى يرث الله الأرض ومن عليها وضمنها ما يحقق السعادة للأفراد والمجتمعات فى حياتهم الدنيا وفى الاخرة.

فاستحقت هذه الشريعة بما حوت من محاسن - وإن محاسنها لا تحصى - أن تكون ناسخة للشرائع كلها ولن يأتى بعدها ما ينسخها، فلا نسخ إلا على يد رسول ولا رسول بعد محمد رسول الله ﷺ. فالشريعة الإسلامية خاتمة الشرائع، والإيمان برسولها واجب على الناس أجمعين، ويتركون دينهم لدينه، ويذرون انقيادهم لغيره إلى انقيادهم له، واقرأ معى قول الله تعالى: **"واكتب لنا فى هذه الدنيا حسنة وفى الاخرة إنا هدنا إليك قال عذابى أصيب به من أشاء ورحمتى وسعت كل شىء فسأكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكاة والذين هم بآياتنا يؤمنون، الذين يتبعون الرسول النبى الأمى الذى يجدونه مكتوبا عندهم فى التوراة والانجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم اصرهم والأغلال التى كانت عليهم فالذين آمنوا به وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذى أنزل معه أولئك هم المفلحون"** (١).

دلت هاتان الأيتان الكريمتان على وجوب الإيمان بمحمد ﷺ ووجوب اتباع شرعه بمافيه من عقيدة وعمل، فالشريعة الإسلامية حوت ضمن ما حوته أحكام العقيدة والسلوك وهذه لم تختلف باختلاف الأزمان فجاءت الشريعة الإسلامية مؤكدة ومقررة لها، يشهد لهذا قوله تعالى: **"إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده وأوحينا إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط وعيسى وأيوب ويونس وهارون وسليمان وآتينا داود زبورا"** (٢).

ويشهد لهذا أيضا قوله جل شأنه: **"شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذى أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه كبر على المشركين ما تدعوهم إليه الله يجتبى إليه من يشاء ويهدى إليه من ينيب"** (٣).

---

(١) الأيتان ١٥٦ - ١٥٧ من سورة الأعراف، ومعنى إصرهم : عهدهم بالقيام بأعمال ثقال، ومعنى الأغلال: التكاليف الشاقة، ومعنى عزروه: وقروه وعظموه.

(٢) الآية ١٦٣ من سورة النساء.

(٣) الآية ١٣ من سورة الشورى.

أما الأحكام العملية الجزئية فهى التى يطرأ عليها النسخ كما سيأتى بيان ذلك وهى المرادة بقول الله تعالى: "**لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا**"[1] ولكنا نتبع شريعة محمد ﷺ بكل ما فيها من عقيدة وسلوك وعمل، ونؤمن بها على أنها شرعه لا شرع غيره.

من هذا العرض تبينا الحكمة فى نسخ شريعة الإسلام لما قبلها من الشرائع جاء لقوم مخصوصين بما يناسبهم وهكذا حتى جاءت الشريعة الإسلامية بكل ما فيه الخير للبشرية وأرسل رسولها إلى الناس جميعا، فنسخ الله برسالته الرسالات السابقة لأن رسالته بما فيها من عموم وشمول لكل مصالح البشرية فى كل زمان ومكان هى الواجبة الاتباع - أعزها الله وأعزنا بها - فالحكمة إذن فى رعاية مصالح البشرية فى كل جيل من أجيالها حتى أكتمل نموها واستعدت لتلقى الشريعة الخالدة أرسل لها محمدا ﷺ.

المطلب الثانى

فى الحكمة من نسخ حكم بحكم فى شريعة الاسلام

أما الحكمة فى نسخ بعض الأحكام ببعض فى هذه الشريعة، فيلخصها الإمام الشافعى - رضى الله عنه - حيث يقول: "**وأنزل عليهم الكتاب بيانا لكل شىء، وهدى ورحمة، وفرض فيه فرائض أثبتها، وأخرى نسخها رحمة لخلقه بالتخفيف عنهم وبالتوسعة عليهم**[2]". فشريعة الإسلام قد يكلف الله عباده فيها بحكم ثم يجىء بعد ذلك ما يدل على رفعه عن المكلفين، وإسقاط التعبد به، وهذا لما أراده الله تعالى من التخفيف على هذه الأمة ورفع الحرج والمشقة عنها بقول الله سبحانه وتعالى: "**يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر**[3]"، ويقول جل جلاله: " **يريد الله أن يخفف عنكم وخلق الإنسان ضعيفا**[4]"، فالحكمة إذن هى التخفيف عن العباد وإرادة الخير لهم وهذا

---

(١) الآية ٤٨ من سورة المائدة.
(٢) الرسالة للامام الشافعى ص ١٠٦.
(٣) الآية ١٨٥ من سورة البقرة.
(٤) الآية ٢٨ من سورة النساء.

إنما يتجلى واضحا جليا فيما اذا كان النسخ بلا بدل، أو ببدل أخف من الحكم المنسوخ.

مثال الأول: وهو ما إذا كان النسخ بلا بدل: الأمر بتقديم الصدقة بين يدى مناجاة رسول الله ﷺ. رقد أمر المسلمون به فى قوله سبحانه: "**يأيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدى نجواكم صدقة ذلكم خير لكم وأطهر فإن لم تجدوا فان الله غفور رحيم**"[1] وقد نسخ ذلك الحكم ورفع التعبد به عن العباد فى قوله جل شأنه: "**أأشفقتم أن تقدموا بين يدى نجواكم صدقات فإذا لم تفعلوا وتاب الله عليكم فأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وأطيعوا الله ورسوله والله خبير بما تعملون**[2]".

فقد نسخ الله تقديم الصدقة عند مناجاة الرسول ﷺ ولم يشرع فى مكانه حكما آخر بدلا منه، وان فى هذا لدلالة واضحة على التخفيف والتيسير والرحمة والرأفة التى أرادها الله لعباده فينطلقون، إلى تمجيد الله وتقديسه والقيام بواجب الشكر للرءوف الرحيم.

ومثال الثانى: وجوب ثبات الواحد للعشرة، فقد كان المؤمنون مكلفين بالثبات فى وجه الأعداء عندما يكون الواحد من المسلمين فى مقابلة العشرة من الكفار، وذلك تنفيذا لقوله تعالى: "**يآيها النبى حرض المؤمنين على القتال إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وإن يكن منكم مائة يغلبوا ألفا من الذين كفروا بأنهم قوم لا يفقهون**"[3]، ثم نسخ الله هذا الحكم وأزال التعبد به، وجعل مكانه حكما آخر أخف منه ونص على هذا صراحة فى كتابه حيث يقول: "**الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا فإن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين وإن يكن منكم ألف يغبوا ألفين باذن الله والله مع الصابرين**"[4]، فنسخ الله بذلك ثبات الواحد للعشرة وجعل مكانه فرضا آخر وهو ثبات الواحد للاثنين، والتخفيف فى هذا واضح جلى.

وكما يكون الحكم المنسوخ عاما للأمة كلها فقد يكون من خصوصيات الرسول الأعظم صلوات الله عليه، ومثال ذلك: أنه عليه السلام كان يتوضأ لكل صلاة، فلما

---

(١) الآية ١٢ من سورة المجادلة.
(٢) الآية ١٣ من سورة المجادلة وسيأتى تحقيق واقعة النسخ فى مكانه إن شاء الله.
(٣)، (٤) الآيتان ٦٥ - ٦٦ من سورة الأنفال وسيأتى تحقيق هذه الواقعة.

كان يوم الفتح صلى الصلوات بوضوء واحد...، ذكره صاحب الاعتبار فقال:

أخبرنا أبو منصور شهر دار بن شيرويه الحافظ بهمدان أخبرنا عبد الرحمن بن أحمد أنا أحمد بن الحسين أنا أحمد بن محمد الحافظ أنا أحمد بن شعيب أنا عبيد الله بن سعيد ثنا يحيى عن سفيان ثنا علقمة بن مرثد عن ابن بريدة عن أبيه قال: **"كان رسول الله ﷺ يتوضأ لكل صلاة، فلما كان يوم الفتح صلى الصلوات بوضوء واحد، فقال عمر: فعلت شيئا لم تكن تفعله قال: عمدا فعلته يا عمر".**

وعلق عليه الحازمى بقوله: هذا حديث صحيح أخرجه مسلم ففي الصحيح عن محمد بن حاتم عن يحيى بن سعيد[1].

فهذا يدل على أن الوضوء كان واجبا على رسول الله ﷺ لكل صلاة، ثم نسخ هذا وأجاز الله له فعل الصلوات بوضوء واحد، وهنا أمران: الأول: أن هذا من خصوصيات الرسول ﷺ، ويدل لهذا ما رواه الحازمى بسنده إلى عمرو بن عامر عن أنس أنه ذكر أن النبى ﷺ أتى بإناء صغير فتوضأ، فقلت أكان النبى ﷺ يتوضأ لكل صلاة؟ قال: نعم، قلت: فأنتم؟ قال: كنا نصلى الصلوات ما لم نحدث، قال: وقد كنا نصلى الصلوات بوضوء" وعلق الحازمى عليه بقوله: هذا حديث حسن.... قال على شرط أبى داود وأبى عيسى وأبى عبد الرحمن كما أخرجه فى كتبهم[2].

فهذا يثبت أن الوضوء لكل صلاة إنما كان من خصوصيات الرسول ﷺ.

الثانى: إن ذلك كان واجبا على النبى ﷺ، ويدل على هذا ما رواه الحازمى بسنده إلى عبد الله بن حنظلة: "أن النبى ﷺ، أمر بالوضوء عند كل صلاة طاهرا أو غير طاهر"[3].

والأمر للوجوب كما هو المتبادر منه عند الإطلاق، ولا يصرف إلى غيره إلا بقرينة ولا قرينة، بل الحديث الذي أتينا به دليلا على قضية النسخ يحبذ حمل الأمر

---

(١) الاعتبار ص ٣٧.

(٢) الاعتبار للحازمى ص ٣٦.

(٣) نفس المصدر السابق.

فى هذا على الحقيقة.

والنسخ فى هذه الواقعة إلى بدل أخف من الحكم المنسوخ أيضا كالواقعة السابقة، وهذه فى حكم يخص الرسول عليه السلام، والسابقة فى حكم يعم الأمة كلها واردة التخفيف والرحمة فى هذا كله ظاهرة لا تحتاج إلى بيان.

أما إذا كان الحكم الناسخ أشق من المنسوخ، وأصعب على المكلف فى تنفيذه، فالنسخ حينئذ لحكمة جليلة وسياسة عظمى ساس بها خالق الخلق عبيده، كالطبيب يعطى مريضه ما تسمح معدته بهضمه، والاستفادة منه ثم، يتدرج معه فى غذائه من الأخف إلى الصعب إلى الأصعب" فالتدرج فى التشريع مبدأ من المبادىء التى ساس الله بها الأمة وأصلح به نظام الخلق، وهذا المبدأ يقتضى التعديل والتبديل، كما وقع فى تحريم الخمر، والله سبحانه لم يحرم الخمر دفعة واحدة، وإنما جاء تحريمها على مراحل ثلاث:

المرحلة الأولى: يبين الله أن فيها إثما كبيرا ومنافع للناس وأن إثمهما أكبر من نفعها، انظر إلى قول الله تعالى: **"يسئلونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما"**[1].

فنزول هذه الأية تجعل كل عاقل يفكر فى شأن الخمر، ويتدبر فى موقفه منها، ولابد وأن يهديه عقله إلى ترك ما يغلب إثمه على منافعه، ومع هذا فالآية لم تنص صراحة على التحريم وإنما كانت تهيئة نفسية لتحريمها بعد ذلك.

والمرحلة الثانية: كانت تحريما للخمر فى أوقات معينة مخصوصة، تلك هى أوقات الصلاة عندما نزل قول الله تعالى: **"يآيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون. . . ."**[2].

قال الشافعى فى الرسالة - معلقا على هذه الآية، ودلالتها على تحريم الخمر»

(١) الآية ٢١٩ من سورة البقرة.
(٢) الآية ٤٣ من سورة النساء.

فدل القرآن - والله أعلم - على أن لا صلاة لسكران حتى يعلم ما يقول، إذ بدأ بنهيه عن الصلاة، وذكر معه الجنب، فلم يختلف أهل العلم أن لا صلاة لجنب حتى يتطهر[1].

فالمؤمن مطالب بالصلاة، ويجب عليه الإتيان بها صحيحة، وتحقيق هذا لا يتم إلا ببعده عن كل مسكر قبل الصلاة بفترة تمكنه من الإفاقة عندما يقف بين يدى ربه فى الصلاة.

فكان هذا تمهيدا ثانيا لتحريم الخمر تحريما مؤبدا، فالمسلم يقف بين يدى ربه فى الصلاة خمس مرات فى اليوم والليلة على الأقل فى أوقات متفرقة، وإذا انتهى المسلم عن قربان الصلاة وهو سكران فمعنى هذا أنه سيترك الخمر فترات طويلة من يومه تكفيه للإفاقة والوقوف بين يدى الله كامل العقل والإدراك، فان الرجل يشرب الخمر بعد صلاة العشاء، ثم يرقد فيقوم عند صلاة الفجر وقد صحا من سكره ثم يشربها ان شاء بعد صلاة الفجر فيصحو منها عند صلاة الظهر، فإذا جاء وقت الظهر لا يشربها البتة حتى يصلى العشاء الأخيرة، وذلك لأن الصلاة كما قال الإمام الشافعى قول وعمل وإمساك فإذا لم يفعل القول والعمل والإمساك فلم يأت بالصلاة كما أمر فلا تجزىء عنه وعليه إذا أفاق القضاء[2].

وهذا تدرج سام فى التشريع الإسلامى حتى تتعود هذه النفوس التى كانت تعب الخمر ليلا ونهارا يتعاطونها فى مجالسهم ويتداولونها فى نواديهم، لا تأنفها نفوسهم ولا يكادون يفارقونها.

بهذا التدرج تتعود هذه النفوس الفطام عن هذا الشراب الذى أراد الله تحريمه، وبهذا تتجلى رحمة الله بعباده، فلم يمنعهم الشراب دفعة واحدة، بل أتى لهم بما يسهل عليهم من الأحكام فإذا ما قبلوه به وعملوا به فترة أتى بحكم آخر هو أشق، وهكذا حتى يستقر ما أراد الله تكليف عباده به، وفى هذا رحمة عظيمة من الخالق جل وعلا للمخلوقين.

---

(١) الرسالة للإمام الشافعى ص ١٢٠.
(٢) الرسالة للإمام الشافعى ص ١٢١.

ثم تأتى بعد ذلك المرحلة الثالثة: مرحلة التحريم المطلق المؤبد، التحريم القاطع بنص صريح واضح جلى على أن الخمر رجس من عمل الشيطان، وأنه يجب اجتنابها يقول الله سبحانه: **"يايها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون"**[(١)].

ففى هذه الآية أكد سبحانه تحريم الخمر بأنواع من التأكيدات لا تخفى على من تأمل قليلا فى هذه الاية، فقد صدرت الجملة الاسمية بإنما وقرنت الخمر بالميسر والأنصاب، والأزلام وسميت كل هذه رجسا من عمل الشيطان، وفى هذا تقبيح لشأنها أى تقبيح، وتحقير لشاربها أى تحقير، ولذا جاء الأمر بعد ذلك بالاجتناب المطلق وجعل الله ذلك سببا لإدراك الفلاح حيث ختم الآية بعد الأمر بالاجتناب بقوله تعالى: **"لعلكم تفلحون"**.

ثم أكد هذا التحريم ببيان ما فيها من المفاسد الدنيوية، فقال سبحانه بعد ذلك: **"إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء فى الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون"**[(٢)].

من هنا نرى أن الشريعة الإسلامية جاءت إلى الناس تمشى على مهل، وتطرق قلوبهم طرقا خفيفا هينا وتأخذ بأيديهم إلى الطريق الذى رسمه الله سبحانه لعباده، وتبعدهم شيئا فشيئا عما ألفوه من المفاسد والملاهى أيام جاهليتهم، وتنتقل بهم من السهل الى الصعب إلى الأصعب، إلى ما أراد الله سبحانه وتعالى استقرار أحكام الشريعة عليه، وهنا يحكم الله آياته.

يروى البخارى عن عائشة رضى الله عنها حديثا طويلا جاء فيه: **"ولو نزل أول شىء لا تشربوا الخمر، لقالوا لا ندع الخمر أبدا، ولو نزل لا تزنوا، لقالوا لا ندع الزنا أبدا"**[(٣)].

---

(١) الآية ١٠ من سورة المائدة.

(٢) الآية ٩١ من سورة المائدة.

(٣) الحديث بتمامه فى فتح البارى جـ ٩ ص ٣٣ - ٣٤ باب تأليف القرآن.

ولعل سائلا يسأل: أين الخير فى الانتقال من الأخف إلى الصعب إلى الأصعب؟

فنحن نجيب هذا السائل بحديث رسول الله ﷺ لعائشة رضى الله عنها إذ يقول لها: "ثوابك على قدر نصبك".

فزيادة المشقة تستلزم زيادة الثواب، وزيادة الثواب خير أى خير، يحرص عليه كل من وفقه الله وكتب له السعادة، وخير الآخرة المترتب على مشقة العمل غاية يعمل لها كل مؤمن، فالمؤمن عندما يعلم بما كلف به من مشاق يحرص على أدائها فى رضى وانقياد وامتثال لعلمه أن فى هذا مرضاة الله، وفيه ثوابه العظيم فينسى ما فى العمل من مشقة وينفذ ما أمر به راضيا مطمئنا.

أما إذا كان الحكم الناسخ مساويا للحكم المنسوخ فى سهولته وصعوبته بالنسبة للمكلف فالحكمة حينئذ الاختبار والابتلاء، ومثال ذلك تحويل القبلة فقد كانت القبلة إلي بيت المقدس ثم نسخ ذلك بأمر المؤمنين بالتوجه فى صلاتهم شطر الكعبة وقد أشير الى واقعة تحويل القبلة، وبين الله ما استقر عليه أمرنا فى قوله تعالى: "**سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التى كانوا عليها قل لله المشرق والمغرب يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم. وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا وما جعلنا القبلة التى كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه وإن كانت لكبيرة إلا على الذين هدى الله وما كان الله ليضيع إيمانكم ان الله بالناس لرؤوف رحيم. قد نرى تقلب وجهك فى السماء فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره وإن الذين أوتوا الكتاب ليعلمون أنه الحق من ربهم وما الله بغافل عما يعملون**"(١).

ونحن نعلم أن التوجه إلى بيت المقدس قد حقق مصلحته فى زمانه الذي شرع فيه، ثم نسخ بالتوجه إلى الكعبة ليحقق المصلحة المرادة منه فى الزمان الثانى، ولا

---

(١) ينقله الأستاذ عن الامام الرازى من كتابه: نموذج مختصر به أسئلة وأجوبة فى القرآن الورقة ١٨.

(٢) النسخ فى الشريعة الاسلامية للأستاذ الجبرى ص ٢١٣..

ريب فى أن كلا من التوجه إلى بيت المقدس والتوجه إلى الكعبة متساويان بالنسبة لما يتحمله المكلف فى تنفيذ أمر الله تعالى.

فالمؤمنون يقولون آمنا به كل من عند ربنا، وتطمئن نفوسهم، وتؤمن قلوبهم بما جاءهم به نبيهم، فيظهر منهم الإذعان والانقياد للشارع الحكيم فيما نسخ وأثبت، وهذا هو موقف المومنين.

أما من فى قلوبهم زيغ فيحكى موقفهم وجواب الله لهم على لسان نبيه ﷺ قوله تعالى: **"وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفتر بل أكثرهم لا يعلمون، قل نزله روح القدس من ربك بالحق ليثبت الذين آمنوا وهدى وبشرى للمسلمين"**[1]. فإذا كلف الله عباده بحكم ثم نسخه عنهم، وكلفهم بغيره مما يساويه فى صعوبته وسهولته، آمن به المؤمنون وتقول عليه الذين فى قلوبهم مرض فيظهر الله سبحانه وتعالى نفاقهم ورياءهم، فيحذرهم المجتمع الإسلامى وهذه فائدة كبرى من هذا الابتلاء الذى قصد فى هذا النوع من النسخ.

وقبل هذا كله فلله سبحانه أن يفعل ما يشاء كما يشاء لمن يشاء فى أى وقت يحبه ويختاره سبحانه، لا معقب لحكمه، ولا يسأل عما يفعل، وهذا هو الذى رجحه ابن حزم الظاهرى فى إحكامه، فقد أورد حكما للنسخ على لسان قائل وردها ثم قال: **"وماهنا شيء أصلا إلا أن الله تعالى أراد أن يحرم علينا بعض ما خلق مدة ثم أراد أن يحرمه علينا، ولا علة لشيء من ذلك، كما لا علة لبعثته محمدا ﷺ فى العصر الذى بعثه فيه دون أن يبعثه فى العصر الذى كان قبله، وكما لا علة لكون الصلاة خمسا دون أن تكون ثلاثا أو سبعا"**[2].

---

(١) الآيتان ١٠١ - ١٠٢ من سورة النحل.

(٢) الاحكام لابن حزم جـ ٤ ص ٤٤٣.

الإطار القانونى لنقل التكنولوجيا فى القانون الدولى العام

أ. د/ عبد الغنى محمود

أستاذ القانون الدولي العام

كلية الشريعة والقانون بالقاهرة

بسم الله الرحمن الرحيم

مقـــدمة

فى ظل عصر الوفاق واتجاه المجتمع الدولى إلى نبذ استخدام القوة أو التهديد بها فى العلاقات الدولية، يصبح الرخاء الاجتماعى والاقتصادى أداة هامة لحفظ السلم والأمن الدولى، فإذا أخذنا فى الاعتبار ما يشدوه العالم الثالث، الذى ننتمى إليه، من إقامة النظام الاقتصادى الدولى الجديد، الذى تجد فيه الدول الناميه ملاذاً لها مما تعانيه من معضلات اجتماعية واقتصادية، كان من الضرورى أن تحصل تلك الدول على التكنولوجيا التى تعتبر ركناً ركيناً لإقامة هذا النظام الاقتصادى الجديد، الذى لن تقوم له قائمة بدون توفير التكنولوجياالتى تفتقدها الدول النامية، ومن ثم تبدو أهمية نقل التكنولوجيا إلى الدول النامية، إلا أن هذا النقل لن يؤتى ثماره، ناهيك عن عدم حدوثه إذا لم تكن هناك قواعد قانونية دولية ملزمة، تضمن هذا التحويل وفى الشكل ووفقاً للإجراءات الملائمة لاقتصاديات الدول النامية، إذ أن تطوير التكنولوجيا ونقلها مشكلة عالمية يجب تنظيمها من خلال اتفاق دولى متعدد الأطراف، وأن تتضافر الجهود الدولية لتحقيق هذا الهدف وعلى الأخص فى إطار الأمم المتحدة ووكالاتها المتخصصة علاوة على الجهود الإقليمية والمحلية .

ورغم الأهمية الملحة لنقل التكنولوجيا فإنه لم تتوافر حتى الآن دراسة متخصصة بشأنه فى إطار القانون الدولى العام فى الفقه العربى - وعلى الأخص الفقه المصرى - مما جذب اهتمامى لهذا الموضوع ومحاولة بحثه . والواقع أن جوانبه العلمية والأكاديمية متشعبة، ولكن سأحصر دراستى فى إطار القانون الدولى العام نائيا عن الجانب الاقتصادى الصرف وعما عساه يدخل فى إطار القانون التّجارى أو الدولى الخاص، وعلى كل فهى محاولة متواضعة أسأل الله تعالى التوفيق فيها إنه سميع مجيب الدعاء .

هذا وستكون دراستى للموضوع فى أربعة فصول وخاتمة :

الفصل الأول : مدلول التكنولوجيا وأهميتها وضرورة وضع إطار قانونى جديد لنقلها .

الفصل الثانى : أهمية براءات الاختراع لنقل التكنولوجيا .

الفصل الثالث : دور المنظمات الدولية فى نقل التكنولوجيا .

الفصل الرابع : تقنين السلوك لنقل التكنولوجيا كوثيقة من وثائق القانون الدولى .

خاتمة : فى النتائج المستخلصة من البحث .

الفصل الأول
مدلول التكنولوجيا وأهميتها
وضرورة وضع إطار قانونى جديد لنقلها

مدلول التكنولوجيا:

يختلف مدلول اصطلاح « **التكنولوجيا** » عن مدلول اصطلاح « **العلم** »، وإن كان كل منهما نتاجا للفكر والبحث والتجربة، فالعلم يبحث عن حقيقة الأشياء، وقد يؤدى إلى الاختراع إلا أن هذا الاختراع لاقيمة له مالم تكن هناك دراية بكيفية استخدامه واستغلاله، ومن هنا تبدو أهمية التكنولوجيا فى بيان كيفية التطبيق العملى لما جادت به قريحة العلماء، وابتكار أفضل الوسائل وآنسبها لهذا التطبيق، ومن ثم فإنه يطلق على التكنولوجيا فى الاصطلاح الدارج know how، اختصاراً لعبارة the know how to do it، فالتكنولوجيا إذاً هى « **مجموعة معلومات تتعلق بكيفية تطبيق نظرية علمية أو اختراع** »، فلا تعتبر مرادفة للعلم، كما أنها ليست هى التطبيق الفعلى للعلم، وإنما هى معرفة كيفية تطبيق العلم .

ويعتبر اصطلاح « **التكنولوجيا** » من الاصطلاحات المطاطة التى لحقها فى الآونة الأخيرة الكثير من التأويل، واكتنفها الغموض والالتباس، وذلك يرجع إلى التغيير السريع الذى يواكب تطور الأشياء نفسها، حيث تكون بداية الشىء واضحة المعالم ثم لا يلبث أن تتغير طبيعته شيئا فشيئا بمرور الزمن حتى يصبح على درجة عالية من التعقيد، وهذا ما ينطبق على التكنولوجيا[1] .

---

(١) راجع فى بيان مدلول اصطلاح «تكنولوجيا» والفرق بينه وبين العلم، وغيره من الاصطلاحات : Bishay (F.K.) " Towards effective transfer ofinternational technology" L,Egypte Contemporaine, (Lxix eme, Oectobre, 1978, no. 374), pp.85-86' الأستاذ الدكتور محسن شفيق، نقل التكنولوجيا من الناحية القانونية، مركز البحوث والدراسات القانونية بحقوق القاهرة،١٩٨٤، ص٤-٧، سميرعبده، العرب والتكنولوجيا، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط١هـ(١٤٠١-١٩٨١م)، ص٥-٧،ش ٤٥٧ماجد عمار، عقد الترخيص الصناعى وأهميته للدول النامية، رسالة دكتوراه، حقوق القاهرة(بدون تاريخ)، ص١-٣،١١٢، فينان محمد طاهر، مشكلة نقل التكنولوجيا، دراسة لبعض الأبعاد السياسية والاجتماعية، تقديم الأستاذ الدكتور عز الدين فودة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦، ص٢٥،٦٤ .

وتتميز المنجزات العلمية بأنها عامة ومباحة، ومتاح لكل إنسان الحصول عليها، وعلى العكس فإن مالكى التكنولوجيا يحافظون على حيازتها ويحمونها بحرص ويقظة شديدة باعتبارها سراً. وتعطى هذه السرية مالكيها الحقوق الاحتكارية بشأن استعمالها، ومن ثم السيطرة على الشروط والأوضاع والسعر الذى يحدده المالك، ومن المذهل أن فكرة ملكية التكنولوجيا بأى كيفية هى فكرة حديثة، فالملكية الخاصة فى السلع لها تاريخها الطويل حتى إنه أطول من تاريخ تبادلها فى السوق، لكن تاريخ الملكية الخاصة بشأن التكنولوجيا لا يعدو أن يكون قرناً من الزمان، ويؤكد ذلك أن الاقتصاديين التقليديين Classical الذين كتبوا الكثير عن الإنتاج وتبادل السلع لم يكتبوا شيئاً عن الملكية الخاصة للتكنولوجيا[1] .

أما نقل التكنولوجيا وفقاً لتقنين السلوك لنقل التكنولوجيا، فيقصد به « **نقل معلومات فنية لاستعمالها فى إنتاج السلع، أو فى تطبيق طريقة فنية، أو فى تقديم خدمات** »[2] .

أهمية التكنولوجيا:

تبدو الأهمية الأساسية للتكنولوجيا فى الإعلان الخاص بإقامة النظام الاقتصادى الدولى الجديد الذى أشار إلى التكنولوجيا مرتين فى مقدمته بالذات، فبعد أن حيا الإعلان استقلال معظم الدول فإنه أكد على « **التقدم التكنولوجى الذى تم إحرازه فى كافة مجالات الأنشطة الاقتصادية فى العقود الثالثة الأخيرة، ومن ثم يوفر احتمالا قويا لتحسين رفاهية كل الشعوب** »، وبالرغم من هذا الاحتمال القوى فإن ثمار هذا التقدم التكنولوجى « لا يشارك فيها كل أعضاء المجتمع الدولى بشكل منصف » فنحن فى عالم غير متساو إلى حد كبير، فالدول المتقدمة التى تشكل ربع سكان العالم

---

(1) Patel (Surendra J .) "the New International Economic order and the technological transformtion of the third world ", Workship, the Hauge 23-25 October, 1980, R.C.A.D.I., 1981, P.234 .

(٢) الأستاذ الدكتور محسن شفيق، المرجع السابق، ص ٢٠ .

تتحكم فى ٨٠٪ من النتاج العالمى. وتتمثل المهمة الأساسية فيما تبقى من القرن العشرين فى تضييق الفجوة بين الدول المتقدمة ودول العالم الثالث(١) .

وقد أكد الإعلان على ٢٠ مبدأ لتأسيس النظام الاقتصادى الدولى الجديد، وقد جاء المبدأ المتعلق بنقل التكنولوجيا على النحو التالى : « تمكين الدول النامية من الوصول إلى المنجزات العلمية والتكنولوجية الحديثة وتعزيز نقل، وخلق التكنولوجيا المحلية اللازمة لنفع الدول النامية بالشكل ووفقا للإجراءات التى تناسب اقتصادياتها »(٢)، وبناء عليه فإن القواعد التى تحكم نقل التكنولوجيا والضمانات المتعلقة بهذا النقل هى من بين المبادىء الأساسية للنظام الاقتصادى الدولى الجديد، على الأقل من وجهة نظر الدول النامية(٣) .

ضرورة و ضع إطار قانونى جديد لنقل التكنولوجيا :

تركز دراسة لمنظمة التنمية الصناعية التابعة للأمم المتحدة (Unido) بعنوان « الصناعة عام ٢٠٠٠ - رؤية جديدة » على الحاجة إلى تحويل قانون التنمية الصناعية من الطبيعة « الدفاعية » والوقائية المحافظة إلى « الاطار القانونى الديناميكى dynamic الفعال الذى يخلق إسهاما أكثر فائدة نحو تصنيع العالم الثالث »، وفى هذا الإطار، فإن « الحاجة إلى التغييرات الهيكلية فى القانون » تعد مقدمة منطقية يتعين اتخاذها كنقطة انطلاق بغرض تصحيح ذلك الوضع غير المتكافىء للنظام القانونى القائم وما يصحبه من جور وظلم، فالقانون الدولى للتنمية الاقتصادية الموجود قد نشأ بغرض تنظيم العلاقات التجارية بين الدول الصناعية وحماية مصالح الدول المصدرة للتكنولوجيا ورأس المال، وهذا القانون الذى لازال ساريا حتى الآن

(١) Patel (S.L), "The New International Economie order and the technological transformation of the third world ", op. Cti, P. 222 .

(٢) GA Reaolution 3362(S- VII).

(٣) Ballreich(Hans), " International Law and the transfer of technology ", Law and State (A Binnual Collection of recent German Conribution to these fieldes), Vol. 27, 1983, p 32 .

يجعل من الصعب بالنسبة للدول النامية أن تمارس السيادة الاقتصادية، ويؤكد على أن الاستثمار الأجنبى أكثر ملاءمة لحاجات تنميتها الاقتصادية، ولا يؤدى القانون الدولى الاقتصادى بوضعه التقليدى الدفاعى الجامد static إلى الاستقرار لأمد طويل، ولا يمثل أداة يمكن عن طريقها إيجاد حل لضغط المشاكل الجوهرية على العلاقات بين الدول المتقدمة صناعياً والدول النامية، وأن القانون الدولى للتنمية الصناعية ينشىء « نظاما جديداً للتعاون الصناعى وبعداً قانونياً للنظام الاقتصادى الدولى الجديد »[١] .

ولا يمكن أن ينشأ النظام الاقتصادى الدولى الجديد على أسس النظام القانونى الدولى القديم « **قانون الدول المتحضرة** »، الذى أنشأته الدول الصناعية، وليس القصد مما نقول الهدم « **الثورى** » للقانون الدولى الاقتصادى القائم، ولكن التغير الموضوعى المتدرج وضبط العلاقات الجديدة فى العالم وإصلاحها .

إن النظام الاقتصادى الدولى الجديد لا يتطلب فحسب قانوناً دولياً اقتصاديا جديداً ولكنه يتطلب أيضاً وسيلة جديدة لتقنينه. وإذا ما جاز القول أنه يوجد فى النظام القانونى الدولى تمييز بين القواعد الملزمة والأخرى غير الملزمة، فإنه يبدو بالأحرى نظاماً وهمياً[٢] .

وتتطلب إقامة النظام الاقتصادى الدولى الجديد تغييرات فى الفكرة العامة للقانون الدولى . كما يتطلب مبدأ المساواة الاقتصادية بين الدول أسلوباً جديداً، يقوم

---

(١) وقد أكدت الأمم المتحدة الآن على هذه الفكرة التى تبناها أصلاً مؤتمر الأمم المتحدة للتجارة والتنمية .
انظر: Bulajic (milan, "the transfer of technologe and internaional law of economic development: Universapp Code of Conduct or Dual Norms", Workship, R.C.a.D.I.1981, P. 256.

(٢) Tiewul (S.Azadon),"the united Nations Charter of economic rights and duties of States", the journal of int.687 Law and economics, Vol. 10, P.

على تصحيح الوضع بمعاملة الدول النامية معاملة ·تفصيلية، فشرط الدولة الأولى بالرعاية لا يمكن تطبيقه فى العلاقة بين الدول المتقدمة صناعياً والدول النامية[١]، إن القانون الدولى لحقوق الإنسان يشير إلى شكل جديد فيما يتعلق بالتنمية الاقتصادية[٢]، وهو « الحق فى التنمية » .

وترى الدول النامية أنه يجب، بالنسبة لنقل التكنولوجيا، الخضوع لتقنين خاص -تقنين السلوك لنقل التكنولوجيا[٣] - وذلك ضمن مجموعة التقنينات التى قصد بها وضع الهيكل الأساسى للنظام الاقتصادى الدولى الجديد[٤]. وقد تصدى مؤتمر الأمم المتحدة للتجاة والتنمية لإعدد مشروع بشأن تقنين السلوك لنقل التكنولوجيا، تم إحالته إلى الجمعية العامة فى إبريل سنة ١٩٨٠[٥] .

وأكثر المسائل صعوبة هى الطبيعة القانونية للتقنين، ففى حين ترى الدول النامية أن التقنين لا يحقق هدفه المنشود إلا إذا فرغت القواعد التى نص عليها فى اتفاقية دولية ملزمة، فإن الدول الصناعية ترى أن الطبيعة الأخلاقية التى تقوم عليها فلسفة التقنين تقتضى أن تكون قواعده غير ملزمة، فليس إلا مجموعة من الإرشادات الموجهة إلى كل الدول وإلى كل المنشآت للاستئناس بها فحسب[٦]، ومن ثم فإن

---

(١) Comisssion du droit international, (ACN. 4/309 andadd,1).

(٢) See the resolution of the 58th international Law Assolajic, ciation Conference, Maniala, 2 Septembrr, 1978, Buop, cit, P.263.

(٣) UNDoc. E/ Cn. 10/ 79(1981)

(٤) وتتمثل التقنينات العالمية الأخري في: التقنين الخاص بالشروط المقيدة المستعملة في المعاملات.
أنظر: "Restrictive business bractices" UN Doc. To/ RBP/Conf/ 10/ Rev. 1,(1980).

والتقنين الخاص بالشركات المتعددة الجنسية.
أنظر: UNDoc. E/ C 10 AC. 2/3 1978.

(٥) أنظر: Wolgang Fikentschter, :The draft Code of Conduct on the transfer of technology", internional Review of industrial Property and copyright (11C) - Studies, vol. 4, Weinheim, (1980)..

(٦) الأستاذ الدكتور محسن شفيق، نقل التكنولوجيا من الناحية القانونية، المرجع السابق، ص١١.

المشروع لازال بعيداً عن توفير نص مقبول من كافة الأطراف، وإذا ما أدمج الذى تتبناه الدول النامية فى قرار وافقت عليه أغلبية الجمعية العامة للأمم المتحدة، فإنه يمكن أن نتوقع بسهولة أن الدول الصناعية التى تتأثر مصالحها ليس من المحتمل أن تتقيد بهذا القرار وتذعن له. فقد تعترض بأن قرارات الجمعية العامة للأمم المتحدة مجرد توصيات، ومجرد تدابير سياسية ليست ملزمة بالإذعان لها، وعلى الأخص عندما يكون قبولها لهذه القرارات يفرض عبئاً ثقيلاً على شعوبها وعلى اقتصادياتها[١] .

ونظراً للصعوبات الخاصة الاقتصادية والقانونية التى تثيرها فكرة وضع مجموعة قواعد خاصة لنقل التكنولوجيا، فقد أخذ بعين الاعتبار إمكانية عدم الموافقة على كل أحكامها، ومن ثم فقد اقترح بأن المسائل الخاصة التى تتطلب تسوية يمكن بحثها بالتدابير الأخرى للنظام الاقتصادى الدولى الجديد، بالاضافة إلى أن اتفاقية باريس لحماية الملكية الصناعية، المبرمة فى ٢٠ مارس ١٨٨٣، تنص على ضمانه ملزمة لحماية الملكية الصناعية لأكثر من مائة عام، وقد قصد بها فى الواقع أن يكون نقل التكنولوجيا ممكنا على الدوام، فيمكن تعديلها أو تطويرها لتلبية الحاجات الخاصة للدول النامية بشكل أفضل مما كان فى الماضى[٢].

إلا أنه من الصعب التنبؤ بما إذا كانت الدول الصناعية يمكن أن توافق على تعديل اتفاقية باريس التى خدمت مصالحها بصورة جيدة لفترة طويلة، وذلك فيما يتعلق بالمبادئ التى تعتبر الآن لا غنى عنها تماما، وعلى الأخص لأنه من المؤكد قطعا أن القواعد الجديدة تعتبر أنه من الضرورى أن يؤخذ فى الحسبان المصالح الحقيقية للدول النامية.

---

(١) Ballreich، القانون الدولى ونقل التكنولوجيا، المرجع السابق، ص ٣٢ .

(٢) Zalmai Haquan, A U N C T A C and Restructuring of internation-al trades, Workship, R. C. A. 1 ,1981, P. 59.
UNCTAD, for a new ecomic Orders, United Nations, New york 1.
وأنظر أيضا:Ballrich، المرجع السابق، ص ٣٣.

ومع ذلك فإن الفكرة الأساسية لقانون المعاهدات هى أن أى تسوية جديدة يجب أن تكون فى مصلحة كل المعنيين: كل من الدول النامية والدول الصناعية، وكل مواطنى هذه الدول والمشروعات التى يعتمد عليها اقتصادها[١].

(١) المرجع السابق، ذات الموضع.

الفصل الثانى

أهمية براءات الاختراع لنقل التكنولوجيا

براءة الاختراع فى الأنظمة القانونية الوطنية:

إن نظام براءة الاختراع Patent System الذى يلبى الحاجات الحديثة قد ظهر إلى حيز الوجود فى القرن التاسع عشر فى الدول الأوربية. وقد فتح إمكانيات جديدة لنقل التكنولوجيا. ومع ذلك لم تفقد الوسائل التقليدية أهميتها، والواقع أنه مع ازدياد حركة النقل والتجارة بين الدول والتدفق العام المحسن للمعلومات فإنها ربما تصبح أكثر أهمية. على أى حال فإن الدول النامية اليوم ترى فى نظام براءة الاختراع الوسيلة الأكثر ملاءمة لنقل التكنولوجيا، بما ذلك النقل الخاص على المستوى الدولى(١).

وتعتبر إنجلترا أول دولة ظهر فيها نظام براءات الاختراع بالمعنى الحديث، فطالما منح التاج براءات الحماية والإذن فى تجارة ما معززاً بضمانات معينة لأولئك الذين جلبوا تجارات وحرفاً وصناعات... إلخ من الخارج واشتغلوا بها فى إنجلترا. ولم تكن حماية الاختراعات، التى هى الوجه المميز لبراءات الاختراع فى الوقت الحالى، جزءاً من نظام براءات الحماية، علاوة على ذلك فإنه لم يكن هناك حق فى ترخيص ما ولم ينشأ هذا الحق فيما بعد.

ومع ذلك فإنه من الناحية الفنية، إلى حد ما ، يعتبر منح براءات الحماية هذه بمثابة أصل نظام براءة الاختراع الحديث، ومن ناحية ثانية فإنها تثبت أن التخلف

---

(1) UnCTAD Study (UN Doc. TD/ A/ AC II/19, 1974), The role of patent System in the transfer of technology developingcountries,geneva,1974'ballreich,op.cit.,p.37.

الاقتصادى الذى عايشته انجلترا فى ذلك الوقت، بسبب موقعها الجزرى وعدم الملاءمة لتدفق المعلومات تبعا لذلك، يجب الاستعاضة عنه بطرق أخرى وأن الطرق المناسبة يجب ويمكن اكتشافها ومن هنا كان الحل بالنسبة للدولة هو تعزيز نقل التكنولوجيا، ولأن هذا كان هدفها فإن براءات الحماية كانت تبدو كوسيلة لتقديم المصلحة الوطنية والمنفعة العامة، فى حين كانت الامتيازات - التى كانت معروفة أيضا فى انجلترا بالطبع- موجهة لخدمة المصالح الخاصة للأفراد التى كثيراً ما تعارضت مع المصلحة العامة الحقيقية. وتثير هذه الرؤية للموضوع بالطبع الكثير من التساؤلات، لكنها تكشف بوضوح عن طبيعة براءات الحماية باعتبارها إحدى وثائق الدولة للتشديد على نقل التكنولوجيا وقد ثبت تاريخيا أيضا أن الدولة قد اتخذت منذ وقت مبكر تدابير لتشجيع وتعزيز نقل التكنولوجيا [1].

وكان لروح الثورة الفرنسية أثر واضح فى هذا الشأن حيث أحدثت فكرة جديدة لبراءات الاختراع تأسست على حماية إحدى المصالح الخاصة، ومن المسلم به الآن أن الاختراع ملك للمخترع وأن له الحق فى منحه براءة اختراع، وقد أعطى هذا المبدأ قوة قانونية فى قانون ٧ يناير سنة ١٧٩١، الذى عدل فى ٥ يوليو سنة ١٧٩٤، وقد أصبح هذا القانون نموذجا لقوانين الدول الأوروبية اللاحقة بشأن براءة الاختراع.

وقد سن الرايخ الالمانى - الذى تأسس فى ١٨٧١ - قانونا لبراءةالاختراع فى ٢٥ مايو سنة ١٨٧٧، بعد إعداد طويل، وبمقتضاه فإن هناك حقاً فى منح براءات اختراع للاختراعات الجديدة ذات النفع التجارى بشرط ألا يكون الطلب متعارضا مع القانون أو مع حسن السلوك. ويعد هذا القيد تعبيرا عن مبدأ الاقليمية الذى يحكم نظام براءة الاختــراع، بمعنى أن القواعد القانونية تطبق داخل إقليم الدولة وتخدم مصالحها فحسب. وينبع مبدأ الاقليمية هذا من أى قانون وطنى أيا كان - وفقا للرأى

---

(١) المرجع السابق، ص ٣٨.

السائد فى ذلك الوقت - يسرى داخل حدود الدولة فقط [(١)]. وبالطبع كانت كافة قوانين براءات الاختراع قوانين وطنية.

وتعرف براءة الاختراع بأنها « **حق احتكار تمنحه الدولة لصاحب الاختراع لفترة زمنية محددة فى مقابل كشفه عن تفاصيل أو سر اختراعه** »[(٢)]. فمنح براءة الاختراع يعطى المخترع احتكار الاختراع لفترة معينة، وتعتبر نوعا من الملكية الصناعية، وبالتالى ملكية خاصة لصاحبها تخوله كافة حقوق المالك بالنسبة لملكه على النحو الذى يكفله القانون الملكية الخاصة، فيجوز له بيعها أو بيع جزء منها أو أعطاء تراخيص باستخدامها فى مقابل عائد كما يستطيع اتخاذ الإجراءات القانونية ضد من يستعملها بغير إذنه[(٣)].

وبعد انقضاء هذه الفترة المحددة، فإن الاختراع يصبح مباحاً Free ويمكن استعماله من قبل أى إنسان، وينتقل حينئذ الحق الخاص للمخترع بموجب براءة الاختراع كما هو إلى الملكية العامة.

وهناك أسباب للاعتقاد بأن نظام براءة الاختراع قد زاد من جهود المخترعين ومن الاختراعات، **وله عدة آثار أخرى** التى - فى إطار هذه الدراسة - **يعد نقل التكنولوجيا من أهمها**. فحين يتأسس احتكار على اختراع ما ويمنح لفترة زمنية

---

(١) ويكتنف الشك هذا المبدأ فى الوقت الحالى بسبب المحاولات التى تقوم بها الولايات المتحدة لكى تطبق فى الخارج القوانين المتعلقة باتحاد المنتجين للتخفيف من وطأة التنافس فيما بينهم .Cartel
انظر: Joseph P. Griffin, A American Antitrust law and foreign Governments, Journal of International Law and Economics, Vol. 13, (1978), pp. 137 ff, Rock V. Grundham, the Extraterritorial Application of United States LawS, The International Lawyer, Vol. 13, (1980). pp. 257 ff, Ballreich, op. Cit., p. 38.

(٢) فينان محمد طاهر، مشكلة نقل التكنولوجيا، دراسة لبعض الأبعاد السياسية والاجتماعية، تقديم الأستاذ الدكتور عز الدين فودة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٦، ص ٨٩.

(٣) المرجع السابق، ذات الموضع.

محددة ينتهى بانتهائها أو لأسباب أخرى، وينتقل الاختراع للملكية العامة ويمكن تبعاً لذلك استخدامه من قبل أى فرد، بشرط أن تتوافر فى الوصف التفصيلى للاختراع المتطلبات والشروط الضرورية، فحينئذ يحدث نقل للتكنولوجيا على أساس قانون براءة الاختراع.

ويعتبر **الترخيص** licensing الوسيلة الحقيقية لنقل التكنولوجيا فى حالة الاختراعات المسجلة. إن « **الملكية** » فى الاختراع التى ينشئها قانون براءة الاختراع يتم التعامل فيها عن طريق التراخيص، سواء كانت قصرية Exclusiveأو لم تكن[١]. ويحصل طرف ثالث بموجب ترخيص على الحق فى صنع النتاج المسجل أو استخدام الطريقة الفنية المسجلة،وذلك فى نظير حصول المرخص على جعل ما. وتنتقل أيضا إلى المرخص له الوثائق المؤيدة الضرورية إذا طلبها، وتضم عادة - فى الوقت الحالى - إلى المعرفة Know how الأساسية لاستخدام الترخيص. ويشكل **التنازل** عن المعرفة الفنية - الذى يتم أيضا بمعزل عن براءات الاختراع ويقترن فى كثير من الأحيان بتعليمات بشأن التجميع أو الاستعمال - **يشكل جزءاً** أساسيا لنقل التكنولوجيا فى الوقت الحالى. وهذه المعرفة ليست مشمولة بالحماية وليست عادة معدة للحماية، لكن ليست قابلة للتقليد بسهولة، وهذا يعتبر حماية لها مما يجعلها خاصة [٢].

الحماية الدولية لبراءات الاختراع:

بسبب قاعدة الإقليمية فإن النظام الذى سلف شرحه يسرى فقط داخل دولة معينة وليس له أثر خارج حدودها، وهذا يعنى أن كل مستصنع أجنبى يمكنه إنتاج وتسويق النتاج المسجل، ويخضع للقيد الذى يمكن أن يمنعه من توزيعه فى الدولة

(١) Grief, A The Role Of Patent Protected imports in transfer of technology to developing Countries, IIC, no. 2 (1979), pp. 123 ff, Ballreich, op. cit, p. 39.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٠.

التى تم الحصول فيها على براءة الاختراع. ومن الواضح أن هذا وضع مستحيل نظراً للصلات والارتباطات الاقتصادية الدولية، ويؤدى هذا الوضع إلى التقليل من أهمية براءات الاختراع. وبناء عليه فإنه من الواضح حاليا أن المشكلة يمكن حلها عن طريق التعاون الدولى فحسب، ولجعل هذا التعاون ممكنا أنشئ اتحاد باريس Paris Uninon بموجب اتفاقية باريس المبرمة فى ٢٠ مارس سنة ١٨٨٣ التى لازالت - بعد التنقيحات العديدة التى أجريت بشأنها - الأساس للتعاون بين الدول [hglijl بحماية الملكية الصناعية (١).

ومما تجب الإشارة إليه أن الاتفاقية قد حققت نجاحا ما، إلا أنها قامت على الافتراض - كما كان هو الحال فى الواقع عند إبرامها - بأن الدول أعضاء الاتحاد متساوون اقتصاديا تقريبا وأن العقول المتساوية تهيمن على العلاقات الاقتصادية بين الدول، واليوم ومع انضمام العديد من الدول النامية فإن هذا التجانس لم يعد موجودا. وترى الدول النامية أن عدم التجانس الحالى هو نتيجة للاستعمار، أو على الأقل ليس نتيجة لعدم المساواة الطبيعية إلى حد ما، ولذلك فإن الدول النامية تطالب بوجوب تصحيح الوضع الحالى للأشياء، وذلك بإدخال التعديلات الملائمة على الاتفاقية لإيجاد أفضليات للدول النامية.

ومن الأفكار الخاطئة الاعتقاد أن تنقيح اتفاقية باريس لحماية الملكية الصناعية يمكن أن يكون فى صالح الدول النامية، فهى (الاتفاقية) لا تسهم فى إقامة النظام الاقتصادى الدولى الجديد إلا إسهاما ضئيلا، وذلك لسبب بسيط، وهو أن الدول النامية ليس لديها ملكية صناعية تحتاج إلى حماية فقد أشارت إحدى الإحصائيات إلى أنه من جملة ٣ر٥ مليون براءة اختراع يمتلك مواطنو الدول النامية حوالى ٣٥... ألفا أى بنسبة ١٪ ,ويدخل فى ذلك العدد البراءات المملوكة للشركات المختلطة، وفروع

---

(١) انظر- Assad Omer, AThe role of regional Co - Operation in the Achievement of NIEO Objectives:Transfer and development of technologyS. Workship,. R. C. A. D. I., 1981, pp. 267 - 268.

الشركات المتعددة الجنسية فى الدول النامية . فنظام الملكية الصناعية هو أداة لإقامة السيطرة الاحتكارية على إنشاد وتطبيق المعرفة التكنولوجيتفى الدول النامية، وتوضح دراسة للأمم المتحدة أن النظام الحالى للملكية الصناعية يمثل أداة قانونية للإبقاء على العلاقات القائمة بين الدول المتقدمة صناعياً والدول النامية فى المجالات الاقتصادية، كما يعد عقبة فى إقامة النظام الاقتصادى الدولى الجديد(١).

فاتفاقية باريس التى تهدف إلى تنظيم تدفق التكنولوجيا المسجلة تجسد فى الحقيقة مصالح واستراتيجيات الدول الصناعية، وتصبح الاتفاقية والقوانين الوطنية التى سنت وفقا لها « نظاما معكوسا للأفضليات الممنوحة لحاملى براءات الاختراع الأجانب فى أسواق الدول النامية (٢). وقد أشارة إحدى الدراسات إلى أن طريقة التعديل « **يجب أن تبلغ ذروتها فى إقامة توازن عادل بين المصلحة العامة ومتطلبات التنمية العريضة من جهة، وحقوق حاملى الملكية الصناعية من جهة أخرى** »(٣) .

ومع أن الغرض من اتحاد باريس هو التأكيد على أن تكون حماية الملكية الصناعية ممتدة خارج الحدود الوطنية وأن تكون هذه الحماية عالمية بقدر الإمكان إلا أن قاعدة الإقليمية لم تتأثر من حيث المبدأ بالاتفاقية(٤). وهكذا تضع كل الدولة شروطاً لبراءات الاختراع داخل إقليمها تلائم تماماً حاجاتها الخاصة، على الرغم من أن الاتفاقية تضع كحد أدنى شروطا لا يمكن للتشريع الوطنى أن يتجاهلها، وبالتالى فإن

---

(١) GA Resolution 1713/ XVII

(٢) Omer, op. Cit., p. 271, See also UNCTAD, AThe interational patent system as international instrument of policy for national development , (TD/B/C.6? AC 2/3).

(٣) انظر المراجع المذكورة فى الحاشية السابقة، وانظر أيضاً :
UNCTAD, "Impact of trade marks on the development Process of developing countries ,(TD/B/C.6/AC.3/3).

(٤) يذهب رأى إلى أنه من المشكوك فيه ما إذا كانت قاعدة الاقليمية يمكن أن تلبى الحاجات الجديدة بشكل مرض، لكن من الواضح أنها ليست الأسلوب الأمثل. (انظر : Ballreich، المرجع السابق، ص ٤٠) .

القانون الوطنى لم يستبدل بقانون الاتفاقية الموحدة، إن دول الاتفاقية مرتبطة معا كمنطقة حماية شاملة تتعدى الحدود الوطنية طبقا لنص الاتفاقية (المادة٤) الذى يقرر أن كل مواطن من مواطنى إحدى دول الاتفاقية يمكنه، خلال فترة الأسبقية المحددة فى الاتفاقية، أن يطلب تسجيل اختراع مافى أى دولة أخرى من دول الاتفاقية بموجب القواعد السارية فيها، وهذا أثر من أثار قاعدة الإقليمية . ونظراً لأن الأجانب الذين يتقدمون بطلبات لمنح براءات الاختراع لهم الحق فى نفس الحماية كالمواطنين - وفقاً للمادة [٢] من الاتفاقية- فإنهم يخولون الحق فى منح براءة اختراع، بعد استيفاء الشروط التى وضعتها الدولة التى يقدم إليها الطلب. وبالتالى ليست هناك حالة من حالات قانون براءات الاختراع الوطنى امتد تطبيقها فى إقليم أجنبى، إن مقدم الطلب يكتسب حزمة من براءات الاختراع الوطنية المصنفة التى يقرر إنشاءها لنفسه تبعاً لمتطلباته الاقتصادية التى تنتقيها الدولة التى يقدم الطلب فيها، فالاتفاقية لم تنشىء أى « قانون دولى موحد، فى هذا الشأن، بل تضع مجموعة من المراكز القانونية كحد أدنى، التى تلزم السلطات التشريعية الوطنية بحيث لا يجوز للقانون الوطنى أن ينزل بالحماية عن ذلك المستوى . ومن الممكن البحث عن الحمايه فى كل المنطقة الشاملة لأقاليم كافة دول الاتفاقية إذا خلق ذلك شعوراً اقتصادياً .

وتثبت التجربة أنه لأسباب اقتصادية لم تقدم طلبات لمنح براءات الاختراع إلا فى عدد قليل من الدول، إذ أن المستوى التكنولوجى ووضع السوق وهلم جرا أمور تؤخذ فى حسبان أى شخص عند تقرير ماإذا كان يطلب منحه براءة اختراع فى دولة معينة[١] .

إن الهدف الأساسى من اتفاقية باريس هو حماية الملكية الصناعية، ولا يعد نقل التكنولوجيا واحداً من أهدافها المباشرة والعاجلة، وليس فيها أى شىء أكثر مما هو فى حالة قوانين براءات الاختراع الوطنية، ومع ذلك فلأنه من الضرورى الحصول على حماية الملكية الصناعية فى دولة أخرى من دول الاتفاقية أن يقدم طلب منح البراءة فى

---

(١) وقد أبرمت فى ٥ أكتوبر ١٩٧٣ الاتفاقية الأوربيةلبراءات الاختراع، إلا أن ذلك يمثل حالة خاصة .

تلك الدولة أيضاً وأن تقرر الإجراء الضرورى اتخاذه الذى بمقتضاه يتم منح براءة الاختراع فى نهاية الأمر، فإن هذا فى ذاته يحدث نقلا للتكنولوجيا كما سلف شرحه فيما يتعلق بالطلبات الوطنية المحضة . ويمكن - فى هذا الشأن - تمييز مرحلتين من مراحل النقل، أولاً عن طريق الطلب ثم المنح اللاحق إذا تمت الموافقة على الطلب، والمرحلة الثانية عندما تنتهى مدة الاحتكار وتصبح براءة الاختراع Patent متاحة بحرية وتنتقل إلى الملكية العامة . فتسجيل الاختراع فى دولة أخرى يترتب عليه نقل التكنولوجيا إلى تلك الدولة . وعندما تكون دول الاتفاقية متجانسة تقريبا فإن اقتناء التكنولوجيا المنقولة يحقق نفس المنافع تقريباً[(١)] .

وحيثما يكون الأطراف غير متجانسين فإن الوضع يكون أكثر صعوبة ويؤدى إلى الانتقاد من جانب الدول النامية . فعندما يقتنى مشروع من إحدى الدول المتقدمة صناعيا براءة اختراع بموجب قانون إحدى الدول النامية، والتى تصبح فى النهاية عندئذ مباحة، فإن المعرفة والمهارة المعنيتين ينتقلان إلى الملكية العامة، وهذا صحيح، لكنه افتراض نظرى محض، وعلى الأخص إذا لم تستعمل الدولة الصناعية براءة الاختراع لتصنيع النتاج ولكنها اقتنتها كوسيلة لحماية الواردات[(٢)]. ومن النادر دائما أن يكون مشروع فى الدول النامية فى وضع يمكنه من بدء الإنتاج على أساس المعرفة المتاحةالآن للجميع بالطريقة التى تتطلبها فى الواقع فلسفة حماية الاختراع فيما يتعلق بفكرة نقل التكنولوجيا الملازمة لها . فلا يوجد عادة شرط من شروط الإنتاج فى حالة مرضية، وعلى الأخص الإفادة من الخبراء المناسبين . ومن المحتمل أن يزداد الوضع سوءا من سنة لأخرى، لأن الإنتاج يصبح أكثر تعقيداً على نحو متزايد، وتصبح المعرفة المطلوبة على الدوام أكثر صعوبة من حيث نقلها حتى عن طريق التعليماتiustructions، التى تثبت التجربة أنها الأسلوب الأكثر فعالية .

إن أنسب الوسائل وأفضلها لنقل التكنولوجيا بسرعة وبالطريقة التى تحقق كل

(١) Ballreich، القانون الدولى ونقل التكنولوجيا، المرجع السابق، ص ٤١ .
(٢) وقد تكون الواردات مخالفة لبراءة الاختراع (المرجع السابق، ذات الموضع) .

التوقعات المؤسسة تأسيسا جيدا هى الترخيص licensing، وذلك لسبب بسيط وهو أن التكنولوجيا كقاعدة فى حيازة الأفراد والمشروعات وتنتقل إلى الأطراف الأخرى - أفراداً أو مشروعات، فى نفس الدولة أو فى دولة أخرى - عن طريق الصفقات الخاصة Private transactions ويبرم عند عقد لاستعمال براءة الاختراع بين حامل البراءة وطرف أو أكثر من الغير الراغبين فى استغلال براءة الاختراع patent، ومع ذلك فإن النظام الذى وضعته اتفاقية باريس هو فقط الذى يجعل إبرام العقود المتعلقة باستعمال براءة الاختراع فى الخارج أمراً ممكناً أو ملموساً، ويطلق على العقد المتعلق باستعمال الاختراع فى الخارج عقد الترخيص الصناعى، وهو عقد يلتزم «بمقتضاه المرخص - والذى يمكن تسميته بالطرف المانح أو المستشار الفنى - منح المرخص له بأن يضع تحت تصرفه حقاً من حقوق الملكية الصناعية أو المعرفة Know how، وذلك خلال مدة العقد، على أن يكون ذلك خاضعا لشروط وقيود محددة، وذلك مقابل تعويض دورى»[١]، ويمكن عن طريق هذا العقد أن يتعهد المرخص بمساعدة المرخص له فيما يتعلق بإنشاء أو افتتاح وحدة إنتاجية، وتوفير العمال فى البداية، أو تدريب عاملين جدد من الدولة المرخص لها، وهكذا .ويعتبر عقد الترخيص الصناعى أكثر طرق نقل التكنولوجيا شيوعا وفعالية[٢] .

ويشتمل هذا العقد على مخاطرة جسيمة حين يكون أطرافه غير متجانسين، لأن كل الأعمال التى يتم الاضطلاع بها والوحدات الصناعية التى تقام قد تكون بلا

---

(١) أنظر ماجد عمار عقد الترخيص الصناعى وأهميته للدول النامية، رسالة دكتوراة حقوق القاهرة،، (بدون تاريخ)، ص ٧.

(٢) وهناك أربع طرق لنقل التكنولوجيا : الأولى تتمثل فى البيع المباشر أو التصدير وهى أقدم الطرق لنقل التكنولوجيا عبر الحدود الوطنية، وقد تكون مثلا أرخص طرق نقل تكنولوجيا طبية جديدة من بلد تتقدم إلى بلدنا، والطريقة الثانية تتمثل فى الاستثمار الأجنبى المباشر من خلال إقامة فرع مملوك بالكامل لشركة أجنبية، والطريقة الثالثة هى الاستثمار المشترك، أما الطريقة الرابعة فمن طريق إعطاء تراخيص للانتاج والتصنيع .

(انظر سمير عبده، العرب والتكنولوجيا، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط ١ (١٤٠١هـ - ١٩٨١م)، ص٥٧ - ٥٨، د. محمود عبد تالفضيل، النفط والمشكلات المعاصرة للتنمية العربية، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، إبريل ١٩٧٩، ص ٤٦) .

فائدة وبلا إعداد جيد، وقد تثبت التجربة فيما بعد أنها غير ملائمة لهيكل الاقتصاد القومى ومقتضياته الدولية الخاصة .

وهناك اهتمام متزايد بالتكنولوجيا الملائمة، ومسألة الملاءمة مسألة نسبية، وتعتمد على مستوى التطور، فما يلائم دولة صناعية متقدمة قد لا يلائم دولة نامية، وما يلائم دولة قليلة السكان لا يلائم دولة تعانى من زيادة السكان والبطالة، وما يلائم مرحلة من مراحل النمو قد لا يلائم مرحلة أخرى لاحقه[1]، ويمكن حل هذه المشكلة بتطبيق قاعدة الإقليمية، بحيث يمكن للدولة عن طريق ممارستها لسيادتها أن تجعل إبرام اتفاق الترخيص خاضعا لموافقتها، وأن تجعل هذه الموافقة مشروطة باقتناعها أن مصالحها الخاصة - التى تختلف من دولة لأخرى - قد أخذت فى الحسبان . وهذا الأسلوب هو القاعدة المتبعة فى الوقت الحالى، وعلى الأخص فيما يتعلق بالدول النامية . ويعتبر هذا بالطبع - فى نفس الوقت - تعبيراً عن القوة المتنامية للدول النامية لتأكيد ذاتها الوطنية، التى تعد مهمة للغاية بالنسبة للصفات الاقتصادية المحضة .

ومن الضرورى التفرقة بين التراخيص كتعبير عن العلاقات التجارية الشائعة وبين التراخيص الإلزامية Compulsory licenes، التى يجب أخذها بعين الاعتبار هنا، لأنها تتعلق بجزء من اتفاقية باريس التى توليها الدول النامية أهمية خاصة فى الوقت الحالى، وذلك بعد أن يتم تنقيحها بالصورة التى تلبى حاجات الدول النامية .

وتقر المادة(٥/أ) من الاتفاقية مشروعية النصوص المتعلقة بإلغاء براءات الاختراع والمتعلقة بالتراخيص الإلزامية، فلا شك أن للسلطة التشريعية الوطنية وحدها

---

(١) وقد اشتكى الاقتصاديون فى جمهورية الصين الشعبية مؤخراً من أن الدول الرأسمالية أعطتهم الات . . الخ أثناء الثورة الاقتصادية بعد موت ماو، التى ثبت الآن أنها فى انحسار ولا تلائم الاقتصاد الصينى. وقد تجاهل الصينيون حقيقة أنه فى الفكر العربى ليس من مهمة المرد أن يقرر ما رذا كان النتاج المطلوب منه يلائم اقتصاد المشترى ككل، فالمورد يقوم بتسليم ما طلب منه ما لم يكن يمنعه القانون من فعل ذلك .
(انظر : Ballreich ، القانون الدولى ونقل التكنولوجيا، المرجع السابق، ص ٥٦) .

أن تقرر - فى ضوء حاجاتها - متى يمكن إلغاء براءة اختراع أو ما هى الشروط التى على أساسها يمكن منح التراخيص الإلزامية عن طريق الدولة وليس عن طريق العقد، ومن الراضح أنه إذا كانت الدول لها مطلق الحرية فى التعامل مع هذا لأنها تراه ملائماً فإن روح اتفاقية باريس قد تنتهك . ومن ثم فإن الاتفاقية تفرض قيوداً على حرية الدول فى هذا الشأن (م٥/أ). فالإجراء محل البحث يسمح به فقط فى حالة إساءة استعمال الحقوق القصرية Exclusive rights التى تمنح بموجب براءة اختراع، التى من أهم حالاتها وأكثرها شيوعا الفشل فى استغلال براءة الاختراع، وذلك لأن منح البراءة إنما يكون على أساس توقع حدوث منفعة ما للدولة المانحة ولاقتصادها، بما فى ذلك إنشاء وحدات صناعية جديدة وما يلازمها من إنشاء وظائف لمن لا وظائف لهم[1].

ومن ثم فإن النصوص المتعلقة بالإلغاء والتراخيص الإلزامية لها أثرها فى إنشاء التزام باستغلال براءة الاختراع، ومع ذلك فهذا الالتزام ضعيف إلى حد كبير فى نظر الدول النامية التى لها بالطبع مصلحة خاصة بالذات فى أن ترى براءات الاختراع مستغلة، لأنه بمقتضى المادة(٥/أ) من الاتفاقية لا يكون الترخيص الإلزامى متيسراً إلا بعد انقضاء فترة طويلة تماماً، ولأنه قد لا يكون ترخيصاً قصرياً، ولأنه أخيراً لدى حامل البراءة الفرصة فى تبرير إخفاقه فى استغلال البراءة، أو استغلالها على نحو كاف بإثبات أن لديه اسباباً مشروعه للإخفاق، علاوة على أن تقييم تلك الأسباب - فى نظر بعض المراقبين من الدول النامية - من الصلاحيات الاقتصادية لحامل البراءة .

إن الاقتراحات التى تقدمت بها الدول النامية لتعديل المادة(٥/أ) من اتفاقية باريس تفشل فى الاعتراف بأنه على الرغم من أن حلا معينا ربما يكون مرغوبا فيه من قبل أغلبية ما فإنه لا يمكن تحقيقه عن طريق القانون وعلى الأخص ليس عن طريق القانون الدولى، إذا كانت هناك عقبات وعوائق واقعية ليس للقانون سلطان عليها .

ويمكن فقط فى حالات نادرة البدء فى الانتاج اعتماداً على ترخيص إلزامى، أو

---

(١) النرجع السابق، ص ٤٣ .

حتى مجموعة من التراخيص الإلزامية . ومما يجب ذكره بصفة خاصة أنه نادراً ما يتأسس إنتاج ما فى الوقت الحالى على الاختراع فحسب إذ أن كافة أنواع الأشياء مطلوبة للبدء فى التصنيع، فالمعرفة Know - how، والعمال المدربون، والإدارة السليمة كلها أمور ضرورية، ويبدو من واقع الدول النامية أن هذه الأشياء لا يمكن الحصول عليها بشكل مرض إلا عن طريق المشروع المتعدد الجنسية Multinational Enterprise إلا أن المشروع المتعدد الجنسية هو الذى يتحمل عادة عبء التراخيص الإلزامية[1] .

وإذا ما التزمت الدول الصناعية باعتبارها دول الاتفاقية فى اتحاد باريس بمادة جديدة تنص على التراخيص الإلزامية بالأسلوب الذى تصورته الدول النامية، وحصلت دولة نامية على ترخيص إلزامى وفقاً للاتفاقية، فإن الدولة الطرف فى الاتفاقية التى يوجد بها - مثلاً - المشروع الذى يملك الاختراع محل البحث تفرض عليها عضويتها الالتزام بفعل كل شىء ضرورى لجعل الترخيص الإجبارى ساريا، وبعبارة أخرى أن تجعل الإجراءات الأخرى متاحة على نفقة المشروع المحلى، وأن توفر العمال المدربين وهلم جرا، ومع ذلك فالحجج التى من هذا النوع ليس لها أساس فى الواقع، فلن تصدق دولة على اتفاقية تحملها مخاطرة لا يمكن التنبؤ بمداها، ولن تجلب لها نفعا فى المقابل، علاوة على ذلك، فإنه لا يمكن لدولة أن تتصرف بهذه الطريقة إلا بانتهاك حقوق مواطنيها كحق الملكية التى تتمتع بالحماية بصفة خاصة بموجب دستورها[2]، إن أى اتفاقية تلزم دولة ما بانتهاك الحقوق المكفولة لمواطنيها مما يتعارض مع الدستور لا يمكن أن تصدق عليها، ولا يمكن أن تذعن لها، لأن الدولة ليست لديها الصلاحية القانونية لاتخاذ مثل هذا التصرف، فإذا ما أبرمت هذه الاتفاقية خطأ - إذا جاز

---

(١) Barbara Hansen, "Econemic aspects of technology tranafer to developing countries ", IIC, No.4,(1980), P.429 .

(٢) تنص المادة(٣٤) من دستور جمهورية مصر العربية لسنة ١٩٧١ على أن « الملكية الخاصة مصونة، ولا يجوز فرض الحراسة عليها إلا فى الأحوال المبينة فى القانون وبحكم قضائى، ولا تنزع الملكية إلا للمنفعة العامة ومقابل تعويض وفقا للقانون. وحق الأرث فيها مكفول » .

التعبير - فلا يكون لها أثر داخلى على الأفراد، لأن المعاهدة غير الدستورية ليس لها أولوية على الدستور[1]، ومن ثم فإنها لا تخدم مصالح الدول النامية .

وقد لاقت اتفاقية باريس على الدوام اهتماماً خاصا بين الدول النامية منذ أدركت أن نقل التكنولوجيا قد يكون مخرجا ممكنا للأزمة الاقتصادية الاجتماعية التى تعانى منها، وأن براءات الاختراع التى اهتمت بها الاتفاقية بصفة أساسية يمكن استخدامها كوسيلة لهذا النقل . والشىء الواضح هو البحث عن تعديل للاتفاقية يأخذ فى الحسبان المصالح الخاصة للدول النامية، وتعزز هذه الرغبة النص الوارد فى الاتفاقية من البداية والذى يتضمن تعديلها من وقت لآخر لكى تواكب الحاجات الجديدة .

والقيام بهذا التعديل على نحو صحيح يحتاج - من الناحية القانونية - إلى مؤتمر دبلوماسى، لأن الاتفاقية معاهدة، لكن الدول النامية تعتقد أن دول الاتفاقية - بصرف النظر عن الدول الصناعية الأكثر تقدماً - لها تأثير ونفوذ غير مؤات تماماً بشأن الإعداد لمثل هذا المؤتمر . وقد أدى هذا الانتقاد - من جانب الدول النامية - إلى إدماج النصوص ذات الطبيعة التنظيمية فى الاتفاقية، فى تنقيح استكهولم سنة ١٩٦٧، الذى كانت نتيجته أنه على أية حال بالنسبة لتلك الدول التى قبلت هذه النصوص - ويشمل ذلك تقريبا كل تلك الدول التى صدقت على نص text استكهولم - فإن اتحاد باريس قد أصبح من الناحية القانونية منظمة دولية على أساس النص text الجديد للاتفاقية، ويثير هذا التغيير التساؤل عن دور المنظمات الدولية فى نقل التكنولوجيا وهو ما نتناوله فى الفصل التالى .

---

(١) انظر : Ballreich، المرجع السابق، ص ٤٤ .

الفصل الثالث

دور المنظمات الدولية في نقل التكنولوجيا

دور الأمم المتحدة والوكالات المتخصصة فى نقل التكنولوجيا

ترى الدول النامية أن التكنولوجيا تراث مشترك للإنسانية، يجب المشاركة فيه من جديد بشكل أكثر عدالة، من أجل سد الفجوة بين الأمم الغنية والأمم الفقيرة[١] . ويمكن أن يتم هذا من خلال الأمم المتحدة ووكالاتها المتخصصة بصفة أساسية .

وقد عرض فاتل vattel منذ أكثر من مائتى سنة فكرة أن الدول الغنية المتقدمة تكنولوجيا يجب عليها مساعدة الدول المتخلفة underdeveloped، ورأى أن المعاهدات الثنائية وسيلة قانونية ملائمة لتقديم هذه المساعدة[٢]، ومع ذلك لم تلق هذه الأفكار الإنسانية نجاحا، لأنه لا يمكن إجبار دولة، بوصفها شخصا مستقلا من أشخاص القانون الدولى، على إبرام مثل هذه العاهدات المتعلقة بالمساعدة. وإن الاتجاه الحالى للعمل من خلال المنظمات الدولية لا يقدم فى حد ذاته حلا للمشكلة، لأن هذه المنظمات - بما فيها الأمم المتحدة التى تتمتع باختصاصات وصلاحيات عالمية واسعة - ليس لها من الناحية القانونية سلطة على الدول ولا يمكن أن تعطيهم أوامر. والمميز لمثل هذه الجهود أن المساعدة الاقتصادية للدول المحتاجة تعطى فى المقام الأول بناء على تصرف من جانب واحد، أو بموجب ترتيبات ثنائية من قبل الدول الصناعية بصورة فردية، ومع ذلك فإن الأمم المتحدة قد أصبحت معنية مباشرة بالمشكلة، اعتمادا على المادة(٥٥) من الميثاق، التى تضع على عاتق الأمم المتحدة العمل على (أ) تحقيق مستوى أعلى للمعيشة وتوفير أسباب الاستخدام المتصل لكل فرد، والنهوض بعوامل التطور والتقدم الاقتصادى والاجتماعى، (ب) تيسير الحلول للمشاكل الدولية

---

(١) انظر د. سامى أحمد عابدين، مبدأ التراث المشترك للانسانية، دار النهضة العربية، ١٩٨٦، ص ١٩٧، Ballreich، المرجع السابق، ص ٤٥ .

(٢) Vattell, Droit des Gens, Leiden 1758
مشار رليه فى بالرينش، المرجع السابق، ص ٤٥ .

الاقتصادية والاجتماعية والصحية وما يتصل بها، وتعزيز التعاون الدولى فى أمور الثقافة والتعليم ». وانطلاقا من ذلك فقد قررت الجمعية العامة فى ١٤ ديسمبر سنة ١٩٤٦ أنه يجب - بالاشتراك مع الوكالات المتخصصة - خلق وسيلة فعالة لتقديم المعونة فى الأمور الاقتصادية والاجتماعية والثقافية للدول الأعضاء التى ترغب فيها[١].

وبعد ظهور حركات التحرر والاستقلال التى أدت الى إرتفاع ملحوظ فى عدد أعضاء الأمم منذ سنة ١٩٦٠، وبالتالى ازدياد تأثير الدول النامية فى الجمعية العامة فإن المجلس الاقتصادى والاجتماعى قد اعتمد فى سنة ١٩٦٤ القرار الخاص بدور براءات اختراع فى نقل التكنولوجيا إلى الدول النامية[٢]، وطالب القرار الأمين العام للأمم المتحدة باتخاذ كافة الخطوات التى يراها مناسبة لتسهيل نقل التكنولوجيا إلى الدول النامية. واتجهت النية إلى العمل على تيسير ذلك عن طريق التبادل المشترك للمعلومات والوثائق والتدابير الأخرى المناسبة[٣].

وقد بدأ الضغط المستمر لكى تلبى اتفاقية باريس حاجات الدول النامية منذ ذلك الحين . وكانت من نتائج مؤتمر استكهولم لسنة ١٩٦٧ والخاص بتنقيح اتفاقية باريس تأسيس المنظمة العالمية للملكية الفكرية WipO، التى أصبحت إحدى وكالات

---

(١) إن اعتماد المعونة على رغبة متماثلة بشأنها من قبل الدول المحتاجة هو نتيجة مبدأ المساواة فى السيادة الذى ينطبق أيضاً على الأمم المتحدة وفقاً للمادة (٢) من الميثاق .

(٢) UN Doc, E/Res/1013 (XXXvII), 27-7-1964 .

(٣) ومن الجدير بالذكر أنه فى أوائل عام ١٩٦٣ عقدت الأمم المتحدة مؤتمرا فى جنيف عرف بأسم « مؤتمر الأمم المتاحدة لتطبيق العلم والتكنولوجيا لفائدة الدول الأقل نموا » وقد تركزت أبحاث المؤتمر حول استخدام العلم والتكنولوجيا لمساعدة الدول النامية للاسراع فى تنمية مواردها تنمية كاملة، وأن استخدام التكنولوجيا لأغراض التنمية جزء لا يتجزأ من مشكلة التخطيط وتنفيذ الخطط الاقتصادية والاجتماعية. وفى أعقاب المؤتمر تم تشكيل اللجنة الاستشارية لتطبيق العلم والتكنولوجيا لتكون بمثابة جهاز دائم له، وتم ذلك بناء على قرار المجلس الاقتصادى والاجتماعى رقم 908A (٣٦)
(انظر اسماعيل العربى، هيئة الأمم المتحدة والتنمية الاقتصادية فى البلدان المتطورة دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٧٢، ص ٢٧٥) .

(٤) Josef Ekedi - Samnik"L,Organisation Mondiale de la Propietre intellectulle (OMPI), Brussels(1975) Ballreich, op. cit, p.46 .

الأمم المتحدة المتخصصة فى سنة ١٩٧٤[٤] .

إن أهداف النظام الاقتصادى الدولى الجديد فى مجال نقل التكنولوجيا وتطويرها - كما وردت فى قرارات الجمعية العامة للأمم المتحدة - تأسست على مبدأ « تمكين الدول النامية من الوصول إلى المنجزات العلمية والتكنولوجية الحديثة، وتعزيز نقل وخلق التكنولوجيا الذاتية لنفع الدول النامية بالشكل ووفقا للاجراءات التى تناسب اقتصادياتها[٢] .

إن الأهداف والأغراض التى اشتملت عليها توجيهات وتعليمات الجمعية العامة فى مجال نقل التكنولوجيا يمكن تصنيفها على النحو التالى :

١- إنشاء إطار قانونى لنقل التكنولوجيا : وقد اقترحت الجمعية العامة لتحقيق ذلك(أ) وجوب إعادة النظر فى الاتفاقيات الدولية المتعلقة ببراءات الاختراع والعلامات التجارية وتنقيحها وفقاً للحاجات الخاصة للدول النامية، لكى تصبح هذه الاتفاقيات وسائل مرضية إلى حد كبير لمساعدة الدول النامية فى نقل وتطوير التكنولوجيا »، (ب) وأنه يجب إعداد مدونة سلوك دولية لنقل التكنولوجيا وفقاً للحاجات الخاصة للدول النامية .

٢- المعلومات المتعلقة بالتكنولوجيا : وفى هذا الشأن شددت الجمعية العامة على الحاجة إلى إنشاء بنك معلومات للتكنولوجيا الصناعية للمناطق والقطاعات . وقد اقترحت أيضاً إنشاء مركز دولى لتبادل المعلومات ونتائج البحوث فى إطار نظام الأمم المتحدة، وأنه يجب تحسين صورة سوق الملكية الصناعية من خلال المشروعات المتعلقة بالمعلومات .

---

(٢) General Assembly Resolution 3362 (S-VII).

٣- **القدرة التكنولوجيا للدول النامية** : وفى هذا الإطار أقرت الجمعية العامة عدة توجيهات تشير إلى أن الدول المتقدمة يجب أن تتعاون فى «إنشاء وتقوية وتطوير الأساس العلمى والتكنولوجى للدول النامية» كما يتعين على الدول المتقدمة أن تساعد الدول النامية « فى خلق التكنولوجيا الذتية المناسبة »، وأخيراً فإن هناك حاجة ملحة لصياغة السياسات الوطنية والدولية لانتقال العمال المهرة من الدول النامية إلى الدول المتقدمة[١] .

ونوضح فيما يلى دور المنظمة العالمية للملكية الفكرية والانكتاد فى تحقيق هذه الأهداف.

دور المنظمة العالمية للملكة الفكرية WIPO فى نقل التكنولوجيا:

لقد وضعت اتفاقية بالريس - التى أقرتها ١٢ دولة عام ١٨٨٣ - الأساس القانونى لمنح حقوق الملكية لحاملى براءات الاختراع والعلامات التجارية، وقد تعززت هذه الحقوق من جديد فى التفتيح السادس للاتفاقية. ويجرى منذ عهد قريب وبمبادرة من الدول النامية التفاوض فى المنظمة العالمية للملكية الفكرية بشأن إجراء تنقيح جديد لاتفاقية باريس، والدافع الأساسى لهذا التنقيح هو إحداث توازن بين الحقوق الاحتكارية لحاملى براءات الاختراع مع شبه الالتزامات إلى حد ما التى يتحملونها والاستجابة لمصالح الدول النامية بتسهيل استعمال براءات الاختراع وبالحد من الشروط التعسفية فى اتفاقات التراخيص[٢].

بما أن اتحاد باريس أصبح منظمة دولية، علاوة على أن المنظمة العالمية للملكية

(١) انظر أيعد عمر، دور التعاون الإقليمى فى حقوق أهداف النظام الاقتصادى الدولى الجديد : نقل وتطوير التكنولجيا، فى مجموعة محاضرات لاهاى، المرجع السبق، ص ٢٧٠ .

(٢) Patel (Surender j.) The new international economic Order and the Technological transformation of the third world Workship, R. C. A. D. I., 1981, p. 226

الفكرية قد أضحت إحدى الوكالات المتخصصة للأمم المتحدة فإنه يمكن للأمم المتحدة- وأغلبية أعضائها من الدول النامية - أن تمارس تأثيرها على هيكل اتفاقية باريس وتنقيحها بما يتفق مع مصالح الدول النامية، وذلك من خلال المنظمة العالمية للملكية الفكرية مباشرة، التى تعتبر ذات صفة متميزة ولا تتبع النمط العادى المنظمات الدولية [١].

وتشترك الدول النامية فى المفاوضات بشأن تنقيح اتفاقية باريس ونظام الملكية الصناعية بصفة خاصة فى المنظمة العالمية للملكية الفكرية، ولكنها تشارك أيضا فى المفاوضات الدائرة فى الانكتاد بشأن بعض النواحى.

ولكن ماذا يمكن أن تفعله المنظمات الدولية - كالأمم المتحدة والمنظمة العالمية للملكية الفكرية - لخدمة مصالح الدول النامية، بصرف النظر عما تملكه من التأثير على المناقشات بشأن تنقيح اتفاقية باريس إذا كان الجوهر الأساسى لنظام براءة الاختراع تضعه القوانين الوطنية؟ بما أن المنظمة لا يمكنها التدخل فى الأنظمة القانونية الوطنية مباشرة، استناداً إلى مبدأ السيادة، فإنه لا يبقى لها سوى الوسائل غير المباشرة، التى منها - على سبيل المثال - قيام المنظمة العالمية للملكية الفكرية بالوظائف الاستشارية ووضع مشروعات قوانين نموذجية للدول التى لا تتلاءم قوانينها مع فكرة نقل التكنولوجيا، إما لأنه لا يوجد لديها تماماً تشريعات لبراءة الأختراع، أو أن القوانين الموجودة لا تكفل التوظيف الصحيح لاتفاقية باريس. وتوجد وظائف أخرى تعتبر مهمة لتطوير براءة الاختراع ولكن يمكن أداؤها - أيضا - بطريق غير مباشر فقط، وذلك كرصد التطورات العامة الاقتصادية والاجتماعية، وجمع وتقييم المواد وثيقة الصلة، وبصفة أساسية فى شكل إحصائية، وإعداد المعاهدات الثنائية والمتعددة الأطراف بما فى ذلك الإعداد لتنقيح اتفاقية باريس. ومراقبة تنفيذ الدول

---

(١) انظر Ballreich ، القانون الدوليونقل التكنولوجيا، المرجع السابق، ص ٤٦.
وتشترك الدول النامية فى المفاوضات بشأن تنقيح اتفاقية باريس ونظام الملكية الصناعية بصفة خاصة فى

أو أن الأمور بدأت تتطور فى الاتجاه غير الصحيح، وتدخل هذه الوظيفة الأخيرة فى عملية تنفيذ القانون، كما يمكن أيضا نشر كتالوج. وواضح أن هذه الوظائف تؤدى على المستوى الدولى فى إطار المنظمة العالمية للملكية الفكرية والتى تفيد نظام براءة الاختراع بدون الاعتداء على السيادة الوطنية للسلطة التشريعية للدولة المعنية.

فمهمة المنظمة العالمية للملكية الفكرية - كما هو واضح - أن تعتنى بمصالح الدول النامية بعدة طرق مختلفة فيما يتعلق بنظام براءة الاختراع بسبب أهميتها لنقل التكنولوجيا. كما هو أن وظيفة الانكتاد أن يأخذ فى حسبانه المصالح العامة للدول النامية فى عملية إنشاء نظام اقتصادى دولى جديد، ومن ثم فإن المشاكل المتعلقة ببراءة الاختراع تكشف عما هو فى الواقع مهمة الانكتاد، فكلاهما - الانكتاد والمنظمة العالمية للملكية الفكرية يتفقان بشأن نقطة عامة[1] وقد أصبحت أخيراً مسئولية الانكتاد وضع تقنين للسلوك بخصوص نقل التكنولوجيا، وهذا ما نوضحه من خلال بيان دور الانكتاد فى نقل التكنولوجيا.

دور مؤتمر الأمم المتحدة للتجارة والتنمية (الانكتاد UNCTAD) فى التكنولوجيا:

من المعروف جيدا أن الظروف والأوضاع التى فى ظلها تنتقل التكنولوجيا من الدول المتقدمة إلى الدول النامية هى أوضاع سلبية بشكل غير عادى بالنسبة للدول النامية. وينطبق هذا بصفة خاصة على التكاليف الباهظة التى تتحملها الدول النامية فى عملية شراء ونقل التكنولوجيا مما يستنزف الموارد المحدودة لهذه الدول . ولذلك كان من الضرورى تحسين هذه الظروف والأوضاع بإنشاء نظم دولية جديدة لنقل التكنولوجيا ويقوم الانكتاد بصفة خاصة بدور مهم فى هذا الشأن، وذلك بعمل إرشادات وتنفيذ دراسات وبالسعى إلى صياغة تقنين سلوك لهذا النقل.

---

(١) بسبب إجراءاته فإن الانكتاد يخلق، فى بعض الأحيان، انطباعا بأنه منظمة دولية بالمعنى التقليدى، مؤسسة على معاهدة ،ولكنه فى الحقيقة من لجان الجمعية العامة للأمم المتحدة.
(أنظر: Autar K. Koul, the legal framework of UNCTAD in world trade

للالتزامات الواردة فى المعاهدة، وتسليط الضوء على الخلل والعيوب فى النصوص التشريعية، والتوفيق بين المصالح شديدة التباين، وتحذير الدول حيثما تكون مدانة بسوء السلوك. **وتستهدف دراسات وإرشادات الانكتاد** - التى يتم إعدادها تبعا لقرارات هيئاته ذات الطبيعة التشاورية المتأنية - **تحقيق هدفين رئيسيين هما: تسهيل نقل التكنولوجيا** من الدول المتقدمة إلى الدول النامية، **وتقوية القدرة التكنولوجية للدول النامية.**

ومن **أجل تسهيل نقل التكنولوجيا** على المستوى الدولى، فإن الانكتاد يقوم بسلسلة من الدراسات بغرض تحديد المشاكل الرئيسية والبحث عن حلول لها، آخذاً فى اعتباره مصالح الدول النامية والدول الصناعية.

على سبيل المثال فإنه يعد إرشادات لتحليل طبيعة التحويلات التكنولوجية والوسائل المتاحة لتحسين الوصول إلى التكنولوجيا، كما يراجع أيضا دور « **نظام براءات الاختراع** » فى نقل التكنولوجيا، آخذا فى اعتباره كلا من التشريع الوطنى والاتفاقيات الدولية المتعلقة بالموضوع(١).

ومن أجل تعزيز القدرة التكنولوجية للدول النامية فإنه أعد أولا مخططات وفحوصات بالنسبة لوضع العلم والتكنولوجيا فى تلك الدول، وأجرى دراسة عن مشاكل النقل العكسى للتكنولوجيا، كما قدم أيضا مساعدته وتأييده للمنظمات الدولية الأخرى من أجل إنشاء مراكز وطنية لنقل وتطوير التكنولوجيا. وأبدى اهتماما خاصا بهذه المشاكل فى الدورتين الخاصتين السادسة والسابعة للجمعية العامة التى

---

(١) أنظر: Zalmai Haquan, "UNCTAD and restructuring of international trade", Werkship, R. C. A. D. I., 1981, p. 96.

(٢) ومن الجدير بالذكر أن النشاط المتعلق برنشاء قواعد قانونية جديدة - تقنين دولى للسلوك بشأن نقل التكنولوجيا - قد ابتدأته الأمم المتحدة منذ سنة ١٩٦١.
(G A Res. 32/188). - held in Geneva from 10 October till 1 November 1978. From 26 February till 10 March 1979.

تبعا لتوصياتها اقترح - الانكتاد - فى دورته الرابعة خطة للعمل على المستويات الوطنية والإقليمية والدولية « **مؤكدا على الحاجة إلى الوصول إلى اتفاق بشأن صياغة تقنين السلوك لنقل التكنولوجيا** »[٢].

وقد بذلت جهود عديدة فى نطاق الانكتاد وخارجه لوضع مثل هذا التقنين، أو تعديل القواعد الدولية القائمة المتعلقة بنقل التكنولوجيا.

واتخذت القرارات اللازمة لذلك الهدف فى الجمعية العامة وأجهزة الأمم المتحدة الأخرى، كما اتخذت الهيئات الدولية الأخرى بعض القرارات. كذلك أجرى الانكتاد الدراسات واتخذ التوصيات التى توضح الحاجة إلى بحث إمكانية وملاءمة صياغة مثل هذا التقنين.

ومع ذلك فإن برنامج عمل الأمم المتحدة الخاص بإنشاء النظام الاقتصادى الدولى الجديد قد أعطى قوة دفع حاسمة لوضع هذا التقنين، فقد نص على أنه « يجب بذل كافة الجهود لصياغة تقنين السلوك الدولى لنقل التكنولوجيا وفقا للحاجات والظروف السائدة فى الدول النامية »[٢].

وبناء على هذه التوصية وتنفيذاً لقرارات الجمعية العامة السابقة قام الانكتاد باعداد مسودة أولية لمشروع التقنين قبل دورته الرابعة. ومع ذلك - وبرغم بعض التقدم - أشارت مجموعة الخبراء الحكوميين المعينة لاعداد التقنين، إلى أنها غير قادرة على أن تعرض فى تلك الدورة نصا يمكن قبوله من كافة مجموعات الدول أعضاء الانكتاد.

ولذلك بحث المؤتمر فى الدورة الرابعة مسألة تعديل الإطار القانونى الذى يحكم نقل التكنولوجيا ككل واختار نقطتين بصفة خاصة وهما: إنشاء تقنين ومراجعة الملكية الصناعية.

ولم يتوصل المؤتمر إلى اتفاق تام بشأن « **الصفة القانونية** » للتقنين المرتقب،

---

(٢) Haquan. المرجع السابق، ص ٩٦.

بأن تدعو الجمعية العامة إلى مؤتمر تفاوضى للأمم المتحدة لاعتماد التقنين. وتبعا لذلك فالمفاوضات جارية منذ نوفمبر ١٩٧٦ بين مختلف مجموعات الدول الأعضاء فى المنظمة.

ومع ذلك فإن المؤتمر الحكومى الذى تمت دعوته لاعتماد مشروع تقنين السلوك لنقل التكنولوجيا لم يتوصل بعد، فى دوراته التى بدأت منذ سنة ١٩٧٧، إلى اتفاق نهائى بشأن كل النصوص(١)، وإن كان قد تم، خلال الدورة السادسة لمؤتمر الامم المتحدة المعنى بوضع مدونة دولية لقواعد السلوك بشأن نقل التكنولوجيا، إحراز تقدم فى تحديد مجالات الاتفاق، وكذلك نقاط الخلاف، فيما يخص القضايا المعلقة فى الفصل الرابع من مشروع المدونة المتعلق بالممارسات التقييدية Restrictive Pratices والفصل التاسع المتعلق بالقانون الواجب التطبيق وتسوية المنازعات، وقد رأت الجمعية العامة أن هناك حاجة إلى المزيد من العمل وإلى مواصلة الجهود الصادقة المبذولة من كافة الأطراف التماساً لحلول ممكنة للقضايا المعلقة حتى تستكمل بنجاح المفاوضات بشأن مدونة قواعد السلوك، وبناء عليه فقد دعت - الجمعية العامة - الأمين العام لمؤتمر الأمم المتحدة للتجارة والتنمية ورئيس مؤتمر الأمم المتحدة المعنى بوضع مدونة دولية لقواعد السلوك إلى إجراء مشاورات، حسب الاقتضاء، مع المجموعات والحكومات الإقليمية، مع أخذ الحاجة إلى التمثيل الجغرافى المتوازن فى الاعتبار، بغية تحديد الحلول المناسبة للقضايا المعلقة فى مدونة قواعد السلوك، كما دعت الأمين العام لمؤتمر الأمم المتحدة للتجارة والتنمية اتخاذ المزيد من الإجراءات فيما يخص المفاوضات بشأن مدونة دولية لقواعد السلوك فى نقل التكنولوجيا وأن يقدم إلى الجمعية العامة - فى دورتها الحادية والأربعين - تقريراً عن التقدم المحرز فى

---

(١) انظر Patel (S.J.). "Transfer of technology and third UNCTAD". Journal of world trade law, March - April, 1973, pp. 226 ff, Zuijwijk (T.J.M.). " The UNCTAD code of Conduct on the transfer of technology", Mcgill Law Journal, vol. 24, no. 4, 1978, pp. 562- 587, see also UNCTAD, " Draft international Code of Conduct on the transfer of technology", as of 9 March and 16 November.

المشاورات التى تمت مع المجموعات والحكومات الإقليمية فى هذا الشأن[1].

ومن المعلوم أن جل الخلاف بين الدول النامية والدول الصناعية هو ما إذا كان التقنين يجب أن يكون ملزما قانونيا أم لا، فالدول النامية ترى أن التقنين لا يحقق هدفه المنشود إلا إذا أفرغت قواعده فى اتفاقية دولية ملزمة، فى حين ترى الدول الصناعية أن التقنين تقوم فلسفته على أساس أخلاقى هو السلوك الذى ينبغى أن يسلكه مورد التكنولوجيا ومستوردها وهما يتفاوضان على العقد وبرمانه، ومن ثم فإن قواعده ليس لها صفة الإلزام ولكن مجرد إرشادات للدول وللمنشآت للاستئناس بها فحسب [2].

وإذا قصد أن يكون التقنين ملزماً قانونيا، فإنه يجب عرض مشروع الاتكتاد على مؤتمر دبلوماسى تحضره كافة الدول المعنية - لأنه ليس من سلطة المتفاوضين فى الانكتاد وضع نص a text جاهز للتوقيع بالأحرف الأولى - وأن تجرى - فى المؤتمر الدبلوماسى - المفاوضة التى يجب أن يعقبها حينئذ كافة الإجراءات القانونية المعتادة لإبرام معاهدة متعددة الأطراف بما فى ذلك التصديق، الذى يتعين معه موافقة السلطة التشريعية، وبهذه الطريقة فقط يمكن الحصول على القوة القانونية الملزمة للتقنين - التى تريدها الدول النامية - ويسرى حينئذ داخل الدولة ويفرض التزامات على الأفراد والمشروعات.

1979, (TD/Code TOT/ 14 and Td/ Code TOT/20). International Code of Conduct of transfer of technology", resoiution 113 (v) of the Conference in Proceedings of UNCTAD v (E. 79. II. D. 14).

(١) قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة رقم ١٥٣/٤٠، بتاريخ ١٧ ديسمبر ١٩٨٥، الجلسة العامة ١١٩، الدورة الحادية والأربعين ١٧ سبتمبر - ١ ديسمبر ١٩٨٥، ٢٨ إبريل - ٩ مايو و ٢٠ يونيو ١٩٨٦، الوثائق الرسمية للجمعيةالعامة، الملحق رقم ٥٣(A/40/ 35) ، ص ٢١٥ - ٢١٦.

(٢) الأستاذ الدكتور محسن شفيق، المرجع السابق، ص ١١.

وبسبب الصعوبات التى ظهرت بشأن التفاوض فإنه لم تعد هناك أى إمكانية لاتخاذ إجراء من هذا القبيل. وقد عرض المشروع - بما فيه الصياغات البديلة بشأن بعض النقاط - على الجمعية العامة لاعتماده، وسوف تجرى بشأنه المناقشات والمداولات من جديد. ومن الناحية النظرية يمكن للجمعية العامة أن تنتهى إلى إجراء من هذا النوع ينبغى أن يكون ملزماً قانونياً، ويمكنها حينئذ أن تحيل المشروع إلى مؤتمر دبلوماسى تتم دعوته خصيصاً لهذا الغرض، مع ما يستتبعه من مراحل الإجراءات سالفة الذكر بشأن المفاوضة والتصديق، ومع ذلك فعلى الأرجح سيتم اعتماد المشروع فقط باعتباره قراراً من قرارات الجمعية العامة بالإجراء العادى [١].

دور التعاون الإقليمى فى نقل وتطوير التكنولوجيا:

من المسلم به على نطاق واسع أن تطوير ونقل التكنولوجيا مشكلة عالمية النطاق يجب تنظيمها من خلال اتفاق دولى متعدد الأطراف، ومع ذلك فالدول النامية، على المستوى الأقليمى، يجب أن تحتفظ بالمرونة لتنظيم وضبط المعايير والقواعد لمراعاة واحترام استقلالها التكنولوجى. فالدول النامية لا ترغب فى أن يتم توجيه تشريعاتها بشكل صارم بالنسبة للمعايير والقواعد التى تقترحها بعض الدول المتقدمة فى أى اتفاق متعدد الأطراف [٢].

إن الهدف الأساسى من تقنين السلوك هو وضع إطار عريض لنقل التكنولوجيا، إلا أن هذه المعايير والقواعد لا يمكن أن تنجح تماماً بالنسبة للرقابة والتوجيه المفصل لنقل التكنولوجيا. وهنا يبرز دور أجهزة التعاون الإقليمى فى مستويين: أولا فى تنفيذ القواعد والمعايير التى وضعهاتقنين السلوك، وثانيا فى إنشاء المعايير والقواعد الإقليمية الملائمة للظروف الإقليمية التى يمكن أن يشتمل عليها تقنين السلوك، وفى هذا الخصوص فإن تقنين السلوك باطاره العام والعريض يمكن استخدامه كأساس

(١) Ballreich، المرجع السابق، ص ٤٨.
(٢) انظر أسعد عمر، دور التعاون الإقليمى فى تحقيق أهداف النظام الاقتصادى الدولى الجديد، فى مجموعة محاضرات لاهاى، المرجع السابق، ص ٢٧١.

للعمل التنظيمى الإقليمى المتعلق بواردات التكنولوجيا. ومن ثم فإن التقنين يضع الأساس الشرعى والاعتراف الدولى للسياسات والنظم التى اشتملت عليها البرامج والمشاريع الإقليمية(١).

فعلى الدول النامية أن تسعى إلى تحقيق قدر من الاستقلال والاعتماد الجماعى على النفس عن طريق التعاون فيما بينها للاستفادة من ثمار المعرفة التكنولوجية وفقا لظروفها وخبرتها التاريخية الخاصة، دون الاكتفاء بمواقف السلبية والاستجداء إزاء البلدان الغربية المتقدمة تكنولوجيا (٢).

إلا أن نطاق التعاون الاقليمى فى التكنولوجيا يعتمد على الدرجة المبتغاة للتكامل الاقتصادى بين دول الإقليم والتى تختلف من أقليم لآخر.

وبالرغم من هذا فهناك العديد من مجالات التعاون التى يمكن اتخاذها فيما يتعلق وتطوير التكنولوجيا، وتبدو ضرورية من أجل التعاون الإقليمى الفعال فى إقامة نظام اقتصادى دولى جديد.

إن المهمة الأساسية للدول النامية هى التحول التكنولوجى الذى يتطلب تعزيز قدرتها على اتخاذ قرار مستقل بشأن انتقاء واستخدام التكنولوجيات الأكثر ملاءمة لحاجاتها، ويتحقق لها ذلك بانتهاج أسلوبين: الأول: التوجيه والرقابة والسيطرة على الواردات التكنولوجية وطرق نقلها، والثانى: تعزيز القدرة الوطنية والإقليمية على خلق التكنولوجيا (٣).

وهذا يستلزم التعاون الأقليمى الوثيق بين الدول النامية، لا سيما فى مجال تبادل البيانات والمعلومات عن شروط عقود التكنولوجيا مع الشركات الدولية، وعن نتائج ومنجزات البحوث التكنولوجية الجارية فى كل بلد نام من بلدان المجموعة الإقليمية المعنية، وينبغى دمج وتجميع الخبرات الفنية والأموال المخصصة لأغراض

---

(١)المرجع السابق، ذات الموضع.
(٢) د. محمود عبد الفضيل، النفط والمشكلات المعاصرة للتنمية العربية، المرجع السابق، ص ٥٠.
(١) أسعد عمر، المرجع السابق، ص ٢٧٢

البحث والتطوير التكنولوجى على مستوى تجمعات إقليمية من الدول النامية التى تربطها مصالح مشتركة لاسيما فى عصر أصبحت فيه مستلزمات البحث والتطوير التكنولوجى تفوق القدرات والإمكانيات المنفردة لبعض البلدان الغربية المتقدمة ذاتها. فما بالنا بالبلدان النامية ذات الموارد المالية والكفاءات البشرية القليلة [١].

دور التعاون الإقليمى فى مجال المعلومات التكنولوجية:

إن ما تضطلع به التنظيمات العالمية فى مجال المعلومات التكنولوجية لا يحقق أهداف الدول النامية، فالأجهزة التى تم إنشاؤها فى إطار منظمة التنمية الصناعية التابعة للأمم المتحدة UNIDO ، وبنك المعلومات الصناعية والتكنولوجية INTIB وجهاز تبادل التكنولوجية تتوسط فى انتقاء التكنولوجيا والحصول عليها من مجموعة محدودة من الموردين الذين يتحكمون فى سوق التكنولوجيا الآن، علاوة على ذلك فإن مجال المعلومات التكنولوجية يثير العديد من المشاكل[١]، أولا: فإن بعض الشركات التى تعمل كبنوك معلومات تفعل ذلك بوصفها سماسرة التكنولوجيا والمعلومات التى يتم توريدها تعد سوقا منظما وموجها. ثانيا: فإنه المعلومات نظراً لطبيعتها بالذات تعد انتقائية، بمعنى أنها تنشأ عن وترتبط بإنجاح وترويج منتجات أولئك الموردين للتكنولوجيا التى هم شركاء فيها: ثالثا: ليست هناك صلة بين المعلومات وقنوات النشر وصانع القرار بشأن انتقاء التكنولوجيات، ولا يمكن أن تجد هذه المشاكل حلا ملائما لها إلا عن طريق تدابير التعاون الإقليمى [٢]. وهناك التجربة الناجحة التى أقدمت عليها دول الإنديان فى أمريكا اللاتينية (**بوليفيا - شيلى - كولومبيا - الاكوادور - بيرو**) ، حيث يمكن الحذو على منواها[٣].

وقد أكد مؤتمر الأمم المتحدة لتسخير العلم والتكنولوجيا لأغراض التنمية الذى عقد فى فينا فى الفترة من ٢٠ - ٣١ أغسطس ١٩٧٩، أكد على أهمية تعزيز

(١) أسعد عمر، المرجع السابق، ص ٢٧٢
(٢) أسعد عمر، المرجع السابق، ص ٢٧٢
(٢٣) انظر: UNCTAD, "Handbook on the acquisition of technology by developing countries", UN publication, Sales No. E. 78. 11. D. 15.

التعاون العلمى والتكنولوجى على المستويين الدولى والإقليمى لصالح الدول النامية، وأوصى فى هذا الشأن بإجراءات معنية تتخذها الدول النامية، وأشار إلى أنه توجد فى الدول النامية طائفة واسعة من الاحتياجات الانمائية والهيا كل الأساسية والقدرات العلمية والتكنولوجية، وباستطاعة هذه الدول أن تتعلم الكثير من خبرة كل منها فى تطبيق العلم والتكنولوجيا على التنمية، ولتحقيق وتعزيز تعاون البلدان النامية فى ميدان العلم والتكنولوجيا فإنه ينبغى لها أن تقوم بما يأتى:

(أ) تشجيع تبادل التشاور والتبادل المنهجى للمعلومات المتعلقة بخبرتها فى ميدان سياسة العلم والتخطيط له، وبناء الهياكل الأساسيةالعلمية والتكنولوجية، واكتساب المعارف العلمية والتكنولوجية وتنميتها وتطبيقها.

(ب) تعزيز الشركات والخدمات الاستشارية القائمة المتصلة بميدان العلم والتكنولوجيا، وإنشاء المزيد منها وتطويره وتشجيعه.

(ج) وضع ترتيبات لتيسير نشر وتبادل المعارف والخبرات العلمية والتكنولوجية التى يكون مصدرها البلدان النامية لكى تتسنى الاستفادة التامة مما لدى مختلف البلدان أو القطاعات من مزايا وتخصصات نسبية.

(د) اتخاذ ترتيبات لتدريب وتبادل الموظفين فى ميدان العلم والتكنولوجيا.

(هـ) القيام، كلما أمكن ذلك، بإنشاء اتحاد لمجالس البحوث، ومراكز مشتركة للبحث والاستحداث، فى المجالات ذات الأهمية المشتركة، وتوفير ما يلزم لتبادل المعارف العلمية والتكنولوجية المستمدة.

(و) تشجيع المشاورات العلمية والتكنولوجية فيما بين البلدان النامية ذات الثروات الطبيعية والاجتماعية المتماثلة.

---

(١) أساد عمر المرجع السابق، ص ٢٧٢.
(٢) المرجع السابق، ذات الموضع، عادل أحمد ثابت، التكنولوجيا والنظام الاقتصادى الدولى الجديد، مجلة السياسة الدولية (العدد ٥٥ يناير ١٩٧٩)، ص ٥٠.

(ز) تصنيف قوائم بمواردها وقدراتها العلمية والتكنولوجية لتحقيق الاعتماد الجماعى على ذات فى تسخير العلم والتكنولوجيا لأغراض التنمية، والتشجيع على تبادل هذه القوائم(١).

دور التعاون الإقليمى فى تعزيز القدرة التكنولوجية للدول النامية:

ولتعزيز القدرات التكنولوجية للبلدان النامية، فإن برنامج عمل فهنا لتسخير العلم والتكنولوجيا لأغراض التنمية قد أكد على أهمية التعاون التكنولوجى على المستوى شبه الاقليمى والإقليمى والأقاليمى، وأشار فى هذا الشأن إلى أن الاعتماد الجماعى على الذات فيما بين الدول النامية عملية متعددة الأبعاد تتطلب اعتماد سياسات وتدابير عملية، تكون ثنائية ومتعددة الأطراف فى آن واحد وفى نطاقها، من أجل تقوية القدرات الداخلية للبلدان النامية وتحسين موقفها التفاوضى. وهذا يقتضى وضع إطار لسياستها التكنولوجية يسمح لها باستخدام مواردها المالية والطبيعية والبشرية بفاعلية كاملة، وأن تعتمد سياسيات لتشجيع دعم تعاونها بإنشاء روابط بين مؤسساتها العلمية والتكنولوجية، ليس فقط كوسيلة لتعزيز قدرتها الاستيعابية بل كذلك للسماح بالاضطلاع ببرامج ومشاريع مشتركة، كما يتعين تنشيط التعاون فيما يتعلق بموضوعات وأوليات تختارها هى فيما بينها استنادا إلى برامج ومشاريع محددة تصمم بصورة مشتركة عن طريق عقد اجتماعات تقنية تمول من صناديق دولية، ويجب أن تراعى فى هذه المشاريع الحاجة إلى التكامل فيما بين القدرات الموجودة لدى البلدان المشتركة. وينبغى للبلدان النامية. بمجرد أن تصبح مستعدة لذلك، أن تزيد بدرجة كبيرة من تدفقات دعمها المالى و (أو) التكنولوجى للدول الأقل نموا (٢).

والراقع إن إزالة العوائق واضغوط الخارجية والوصول إلى المعلومات

---

(١) انظر تقرير مؤتمر الأمم المتحدة لتسخير العلم والتكنولوجيا لأغراض التنمبة (فينا ٢٠ - ٣١ أغسطس ١٩٧٩) ، منشورات الأمم المتحدة، الوثيقة .A/ Conf) 81/16، رقم البيع (A. 79. I. 21)، ص ٧٨ - ٧٩.

(١) المرجع السابق، ص ٦٥، فقرة ٣٦.

التكنولوجية فقط عندما تتخذ هذه الدول سياسات شاملة وتدابير مؤسسية على المستويين القومي والإقليمي. فحتى لو تم تنقيح نظام براءات الاختراع ليلبي كل متطلبات الدول النامية، وحتى لو تم اعتماد تقنين السلوك لنقل التكنولوجيا، فإن ذلك ستكون أهميتة هامشية إذا لم يدعم بآليات مؤسسية فعالة على المستوى القومي والإقليمي. ومن المؤكد أن أهمية تعاون الدول النامية على المستوى الإقليمي ليس فحسب من أجل تعزيز وضعها الهامشي وتحسين قدرتها على اتخاذ القرار المستقل، وإنما أيضا من أجل ملاءمة التكنولوجيا لحاجاتها. إن الهدف الأساسي لدول العالم الثالث هو أن تصبح أقل أعتمادا على الدول المتقدمة بشأن التكنولوجيا، وبعبارة أخرى أن تصبح أكثر اعتمادا على النفس فى كافة قطاعات اقتصادها.

وبالنسبة لهذا الهدف فإن الانكتاد، الذى أقر الخطوط العريضة لبرنامج عمل مجال التكنولوجيا، يعترف بأن المجال الأساسي لتعزيز القدرة التكنولوجية للدول النامية يكمن فى المستوى القومي، ومع ذلك يعترف بأنه يمكن تحقيق أكبر فائدة عن طريق التعاون بين الدول النامية فيما يتعلق بالتكنولوجيا على المستوى الشامل وعلى مستوى القطاعات.

ويوصي بأن تبدأ الدول النامية باتخاذ تدابير التعاون على المستوى الإقليمي والمستوى دون الاقليمي وتعزيز التدابير القائمة [1]. فالانكتاد يرى أن تدابير التعاون الإقليمي الفعال تعزيز بشكل أساسي الجهود الوطنية. ومن بين التدابير التى تتخذها الدول النامية بصورة فردية صياغة وتنفيذ خطط تكنولوجية كجزء من استراتيجياتها الوطنية بشأن التنمية، بالإضافة إلى السياسات والقوانين واللوائح والتنظيمات المتعلقة بنقل وتطوير التكنولوجيا، وتقليل التكنولوجيا المستوردة للتأكيد على أستخدام الطاقة والمعلومات المحلية بكاملها، وإنشاء روابط أكثر فاعلية بين منتجى

(١) انظر دراسة الانكتاد بعنوان:
" Towards the technological transfrmation of developing countries", UNCTAD (TD/ 238).

التكنولوجيات والقطاعات الإنتاجية ومستخدمى التكنولوجيا، والانتفاع بالأنشطة التكنولوجية للقطاع العام كأسلوب فعال من أساليب السياسية [١].

وقد أنشئت مراكز إقليمية لتعزيز القدرةالتكنولوجية للدول النامية فى عدة مجالات من بينها:

١- الاضلاع ببادرات مشتركة على صعيد استكشاف واستخدام مواردها الطبيعية وما لديها من موارد أخرى، ٢- تبادل العمال المعهرة، ٣- تبادل المعلومات التكنولوجية، ٤- إنشاء خدمات استشارية إقليمية، ٤- البحث والتطوير التكنولوجى المشترك[٢]. ٥- الاضطلاع بمشاريع إنمائية إقليمية مناسبة تتطلب زاداً تكنولوجيا عاليا وذا شأن، ٦- إنشاء صندوق إقليمى للتنمية التكنولوجية، ٧- إنشاء تدابير حماية من أجل تعزيز تصدير التكنولوجيا بين دول الإقليم ومنها إلى الخارج [٣]، ٨- حفز وتأسيس مشاريع صناعية مشتركة، بهدف الاستفادة المثلى بما لديها من المواردورؤوس الأموال والمهارات، بما فى ذلك وضع ترتيبات مناسبة للإدارة والتسويق[٤].

دور التعاون الإقليمى فى السيطرة على عملية الحصول على التكنولوجيات الأجنبية واستخدامها:

إن الهدف من التعاون فى هذا المجال هو التأكيد على وجود ارتباط ملائم بين التكنولوجيا المستوردة والتكنولوجيا المحلية، والمقدرة على تفكيك التكنولوجيا التى يتم الحصول عليها، والتأكيد على أن التكنولوجيا المستوردة ملائمة لاستخدام عوامل الإنتاج المحلية ولحاجات الاستهلاك ولمتطلبات البيئة المحلية.

---

(١) فقد أقيم بالفعل مركز إقليمى لآسيا فى الهند، وأنشئ رسميا المركز الإقليمى لأفريقيا، واتخذ القرار بانشاء مركز غزب آسيا.

انظر: UNCTAD, "Advisory Serices on technongy" (TD/ 248/ Supp. 2):

(٢) انظر: Ewing (A.F.), UNCTD aud transfer of technology", journal of World trade law, vol. 10, No. 3, p. 210.

(٣) أساد عمر، المرجع السابق، ص ٢٧٥.

(٤) انظر تقرير الأمم المتحدة لتسخير العلم والتكنولوجيا لأغراض التنمية، المرجع السابق، ص ٦٦، فقرة ٣٨.

ويمكن تحقيق ذلك باستخدام التدابير الآتية:

١- الإجراءات القانونية التى يمكن أن تشتمل على المسائل الأتية: حظر فقد المشروعات المحلية لملكية الأسهم والحصص الأجنبية أو فقدها للرقابة عليها كشرط أو كنيجة لنقل التكنولوجيا، وتنظيم استخدام التكنولوجيا المستوردة، ومستوى ووسائل الدفع والتحويل المالى، واشتراط أن ما يدفع لأجل التكنولوجيا فيما بين الشركات ذات الصلة (الشركة الأم والفرع) يعامل كأرباح، وتنظيم شروط وظروف صفقات نقل التكنولوجيا بما فى ذلك حقوق والتزامات الأطراف ومدة الصفقة، ووضع معيار يحكم صفقات نقل التكنولوجيا، وتنظيم الممارسات التقييدية، ومسألة القانون الواجب التطبيق على عقود نقل التكنولوجيا.

٢- إنشاء وتعزيز آليات لتقييم التكنولوجيات الأجنبية ونقلها واحتيازها وتكييفها، ويمكن لهذه الآليات أن تسهم فى:

(أ) إعداد مبادئ توجيهية وأحكام تنظيمية لنقل التكنولوجيا.

(ب) إقامة نظام للتسجيل الإجبارى للعقود وغيرها من الصفقات التكنولوجية التى تتم مع موردين أجانب.

(جـ) السهر على تطبيق المعايير الوطنية والشروط الوطنية لمراقبة الجودة.

(د) تقييم الأثر المتوقع لخيارات التكنولوجيا، بما فى ذلك تأثيراتها الاجتماعية والبيئية.

(هـ) العمل على إعادة تنظيم الهياكل القانونية الوطنية لنقل التكنولوجيا. بما فى ذلك عند اللزوم تنقيح التشريعات الوطنية المتعلقة بالملكية الصناعية، من أجل تشجيع الابتكار المحلى.

(و) مراقبة الاستثمارات ، والواردات، وعمليات نقل الأموال، وتوظيف الأفراد الأجانب وأنشطة البحث والاستحداث فى فروع المؤسسات الأجنبية بالبلدان النامية

وتعاونها مع مؤسسات البحث والاستحداث المحلية [1].

٣- وينبغى أن تقوم المؤسسات الإقليمية وشبه الإقليمية المناسبة. ولاسيما المؤسسات الاستشارية العامة والخاصة، بدعم وتعزيز تدابير منسقة فيما بين البلدان النامية بغية القضاء على السيطرة الاحتكارية للبلدان المتقدمة النمو على الهيكل القائم للسوق الدولية للتكنولوجيا، وتحسين موقفها فى هذه السوق بما فى ذلك قدرتها على الاشتراك فيها والاستفادة من إتاحة فرص وصولها إليها.

الترتيبات المؤسسية الإقليمية:

يتمكن أن يتحقق التعاون الإقليمى فى مجال نقل وتطوير التكنولوجيا بأساليب ثلاثة تتأسس على درجة السلطة التى يتمتع بها الجهاز المعنى.

١- الأجهزة المؤسسية ذات الاختصاص التنفيذى: ويعهد إليها بمهمة تطبيق وتنفيذ التدابير الإقليمية الأساسية، وهو ما يعنى تزويد الجهاز المؤسسى بسلطة فعلية يمكن مقارنتها بما يماثلها على المستوى الوطنى، وعلى الأخص ما يعهد من وظائف كالتسجيل، والقرارات المتعلقة بانتقاء التكنولوجيا، ويشتمل هذا الأسلوب على نقل السلطة الفعلية من المستوى القومى إلى المستوى الأقليمى. وهذا يساوى اتخاذ قرار متخط للسلطة القومية Supranational الذى ينطوى على العديد من العوائق السياسية والقانونية التى قد يكون من الصعب تجاهلها [2].

٢- الأجهزة المؤسسية ذات الاختصاص التنظيمى: ويقتضى هذا الأسلوب يعهد إلى الجهاز المؤسسى بسلطة سن بعض اللوائح والقرارات والمعايير والممارسات الإقليمية. ويشتمل هذا على تفويض الجهاز المؤسسى الإقليمى فى سلطة شبه تشريعية، ويستتبع هذه السلطة أن يكون للجهاز المؤسسى الإقليمى أيضا وظيفة الرقابة على تطبيق التدابير الإقليمية.

---

(١) تقرير مؤتمر الأمم المتحدة لتسخير العلم والتكنولوجيا لأغراض التنمية، المرجع السابق، ص ٩٦ - ٩٧.
(٢) أساد عمر، المرجع السابق، ص ٢٧٥.

٣- الأجهزة المؤسسية المختصة بالتنسيق: ويشتمل هذا الأسلوب على قيام الجهاز بوظائف التنسيق والوظائف الاستشارية، وهذا يعنى أن الجهاز المؤسسى يقوم يقوم بالتنسيق بين الأنشطة الوطنية والأقليمية.

ويقدم المساعدة الفنية لتنفيذ التدابير الإقليمية، ويستدعى هذا الأسلوب وجود جهاز مماثل على المستوى الوطنى [١].

ويشتمل الأسلوبان الأخيران على خيارات مختلفة لتعاون إقليمى مثمر، ومن الجدير بالذكر أن برنامج الانكتاد بشأن مراكز إقليمية قد ارتكز بصفة أساسية على الاختصاص الاستشارى والتنسيق[٢].

ومما يتعين ذكره فى هذا الشأن أن الأنشطة الفنية والتنفيذية للانكتاد قد دخلت مرحلة جديدة مع إنشاء الدائرة الاستشارية لنقل التكنولوجيا عملا بقرار المؤتمر٨٧(د-٤)كما أقرته الجمعية العامة فى الفقرة ١٤ من قرارها ١٥٩/٣١ بتاريخ ٢١ديسمبر ١٩٧٦. ومنذ ذلك الوقت والدائرة الاستشارية نشطة فى تقديم المساعدات لإنشاء مراكز وطنية .وقد نظمت بعثات أوفدت إلى أثيوبيا ومصر والعراق وأفغانستان وتايلند وسريلانكا وفنزويلا، وهناك خطط لإيفادبعثات مماثلة إلى دول أخرى. وقد اشتركت الدائرة الاستشارية اشتراكا فعالا فى إنشاء مراكز إقليمية فى آسيا وأفريقيا وغرب آسيا وأمريكا اللاتينية، ومركز قطاعى يتعلق بالصيدلانيات فى منطقة الكاريبى[٣].

---

(١) المرجع السابق، نفس المرجع.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٧٦.

ومن الواضح أن المراكز الإقليمية التى أنشئت أو التى هى بسبيل الرنشاء « لا يمكن أن تكون فعالة حقاً ما لم تنشأ مراكز وطنيةملائمة تدعمها وتستخلص الفوائد من وراء التعاون فيما بين البلدان النامية» (انظر تقرير التكنولوجيا عن دوراتها الثانية ١٤ - ١٥ ديسمبر ١٩٧٨، الوثائق الرسمية لمجلس التجارة والنمية، مؤتمر الأمم المتحدة للتجارة والتنمية، الملحق رقم ٤، الأمم المتحدة نيويوريك، ١٩٧٨، الوثيقة (TD/B/736 TD/B/ C.6/ 45)ص ٢١.

(٣) تقرير لجنة نقل التكنولوجيا، المرجع السابق، ص ١٩.

الفصل الرابع

تقنين السلوك لنقل التكنولوجيا

كوثيقة من وثائق القانون الدولى

ونعرض أولا لمضمون التقنين ثم بعد ذلك نوضح قيمته القانونية.

أولا - مضمون التقنين [1]:

يشتمل مشروع التقنين، فى الصورة التى أحيل بها إلى الجمعية العامة للأمم المتحدة فى إبريل سنة ١٩٨١ على ديباجة وعشرة فصول.

الديباجة:

تؤكد الديباجة على ضرورة إصدار تقنين السلوك لنقل التكنولوجيا، وتشير إلى أن التكنولوجيا مفتاح تقدم الإنسانية، وإن لكافة الشعوب الحق فى الإستفادة من ثمار التقدم فى العلم والتكنولوجيا بغية تحسين مستواها. وأكدت على أن التعاون بين الدول المتقدمة والدول النامية **« خطوة حاسمة فى التقدم نحو إقامة نظام دولى اقتصادى دولى جديد »** كما أشارت إلى الحاجة إلى **« تحسين تدفق المعلومات التكنولوجية، وبصفة خاصة تعزيز التدفق الواسع والتام للمعلومات المتعلقة بإتاحة التكنولوجيات البديلة وبانتقاء التكنولوجيات الملائمة لحاجات الدول النامية الخاصة »**.

أما الشئ الذى لم تستطع الديباجة أن تعبر عن الاتفاق بشأنه فهو الصفة القانونيه للتقنين، فقد أحيل المشروع إلى الجمعية العامة وديباجته تشتمل على صيغ مختلفة لمجموعات الدول المعنية بشأن القوة الملزمة للتقنين، فالدول النامية تراه «ملزماً قانونياً»، والدول الغربية تعتبره مجرد إرشادات، أما الدول الاشتركية

---

(١) UN Doc. E/ CN. 10/ 79 (1981)، أنظر الأستاذ الدكتور محسن شفيق، المرجع السابق، ص ١٢ وما بعدها، Patel, ، المرجع السابق، ص ٢٢٤ - ٢٢٩، Bulajic، المرجع السابق، ص ٢٥٦- ٢٦٤، Assad Omer المرجع السابق، ص ٢٧٠ -٢٧١، Haquan، المرجع السابق، ص ٩٥ - ٩٨، Ballreich، المرجع السابق، ص ٤٩ - ٥١.

فنعتبره " وثيقة عالمية معدة للتطبيق عند نقل التكنولوجيا .

أهداف التقنين :

تتلخص أهداف التقنين فى تنظيم العلاقات بين الحكومات فى مجال نقل التكنولوجيا لضمان حصول كافة الدول - لاسيما النامية - على حاجاتها من التكنولوجيا اللازمة لنموها الاقتصادى والاجتماعى وتحسين تدفق التكنولوجيا لجعلها أكثر فاعلية وتحريرها من الأعباء الثقيلة الجائرة التى ترهق الدول النامية بصفة خاصة، وتيسير نشر المعلومات التكنولوجية والبدائل المتاحة لتتمكن الدول - وبخاصة الدول النامية من اختيار ما يلائمها منها، وزيادة القدرات العلمية والتكنولوجيا لكافة الدول، وعلى الأخص الدول النامية، لكى تتمكن من الإسهام فى زيادة الإنتاج العالمى وتنشيط حركة التجارة الدولية، وزيادة دور التكنولوجيا فى إيجاد الحلول المناسبة للمشاكل الاجتماعية والاقتصادية فى كافة الدول وعلى الأخص الدول النامية، ووضع مبادىء عامة لتستهدى بها الدول عند وضع تشريعاتها الوطنية المتعلقة بنقل التكنولوجيا، ووضع تنظيم عادل وشامل للعلاقة بين أطراف اتفاق نقل التكنولوجيا يقوم على رعاية مصالحهم ويعزز الثقة فيما بينهم[١]، وبيان الممارسات التقييدية rastrictive practices التى يجب على المتعاقدين الامتناع عن إضافتها إلى اتفاق نقل التكنولوجيا[٢] .

---

(١) ولا خلاف بين الدول بشأن هذه الأهداف، ولا يريد أحد أن يعوق التدفق الدولى للتكنولوجيا الذى اعترفت بضرورته وتعزيزه اتفاقية باريس منذ أكثر من مائة عام .
(انظر Ballreich، المرجع السابق، ص ٤٩) .

(٢) وقد حدث خلاف حول صياغة هذا الهدف، فالدول الغربية اعترضت على عبارة «الممارسات التقييدية» التى صاغتها الدول النامية وذلك لاتسامها بالعنف، واقترحت تعديلها إلى « الممارسات الذائعة فى المعاملات Business Practices »، ولم يتم الاتفاق حول ترجيح إحدى العبارتين فوضعت عبارة الدول النامية فى القل، وعبارة الدول الغربية بين قوسين، كما اختلفا بشأن صيغة وجوب التى اقترحتها الدول النامية لما تراه من أن التقنين ملزم قانونيا فى حين اقترحت الدول الغربية عبارة « ينبغى » بدلا من عبارة يجب لما تراه من أن التقنين مجرد إرشادات .
انظر الأستاذ الدكتور محسن شفيق، المرجع السابق، ص ١٧، حاشية رقم (١) .

والأهداف التى تغياها التقنين تنسجم مع ما يهدف إليه ميثاق الأمم المتحدة(م١/٣) من« **تحقيق التعاون الدولى على حل المسائل الدولية ذات الصبغة الاقتصادية والاجتماعية** . . . »، ومع أحكام الفصل التاسع من الميثاق، علاوة على انسجامه مع إعلان الجمعية العامة بشأن النظام الاقتصادى الدولى الجديد .

المبادىء الأساسية :

يرتكز التقنين على عدة مبادىء أساسية تتفق فى جملتها مع مبادىء القانون الدولى، ونوضح ذلك فيما يلى :

١- العالمية (Uuiversality) :

فالتقنين معد للتطبيق على نطاق عالمى وموجه إلى كل أطراف صفقات نقل التكنولوجيا سواء كانوا من الدول المتقدمة - اشتراكية أو غير اشتراكية - أو من الدول النامية، كما إنه موجه إلى كافة مجموعات الدول. بصرف النظر عن نظامها الاقتصادى والاجتماعى أو مستوى نموها، وهذا المبدأ بدهى، لأن أطراف التقنين هم اصلا أعضاء فى الأمم المتحدة التى هى منظمة عالمية .

٢- احترام سيادة الدول واستقلالها والمساواة بينها فى كل المسائل المتعلقة بتنظيم اتفاق نقل التكنولوجيا؛ وهذا المبدأ من المبادىء الأساسية التى تقوم عليها الأمم المتحدة[١]، والذى يعد أساسا للعلاقات الدولية فى المجتمع الدولى المعاصر، واحترام مبدأ المساواة فى السيادة والاستقلال يعنى المساواة فى الأمور المتعلقة بتنظيم اتفاقات التكنولوجيا، ومن ثم يجب على الدول الموردة للتكنولوجيا أن تحترم سيادة الدول المستوردة ولا تضع أى شروط تحط من هذه السيادة[٢] .

---

(١) وقد أكد الميثاق على مبدأى المساواة فى السيادة(١/٢)، والمساواة فى الحقوق بين الشعوب(م١/٢)، كما تأكد ذلك فى إعلان الجمعية العامة الخاص بإقامة نظام اقتصادى درلى جديد. وفى ميثاق حقوق الدول وواجباتها الاقتصادية (قرار الجمعية العامة رقم ٣٢٨١(د-٢٩) فى ١٢ديسمبر ١٩٧٤ .

(٢) ج١٧ من ميثاق حقوق الدول وواجباتها، وقد أشارت ديباجة اتفاقية فينا لقانون المعاهدات المبرمة سنة١٩٦٩ إلى أن «مبدأ حرية الرادة وحسن النية من المبادىء المعترف بها عالميا، مما يعنى أن اتفاقيات نقل التكنولوجيا يجب أن تتم بحسن نية وبدون أى ضغوط أو إكراه(راجع فى التفاصيل رسالة الدكتور عصام صادق رمضان«المعاهدات غير المتكافئة فى القانون الدولى»، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٨) .

٣- التعاون بين الدول فى مجال نقل التكنولوجيا، وتشجيع الاقبال عليها، ومساعدة الدول النامية فى الحصول عليها: وهو ما يتفق مع ما أرساه ميثاق الأمم المتحدة [(١)] من أسس للتعاون الدولى فى المجال الاقتصادى والاجتماعى، وما أكد عليه إعلان إقامة النظام الاقتصادى الدولى الجديد[(٢)].

٤- احترام التشريعات الوطنية المتعلقة بحماية حقوق الملكية الصناعية: وهذا المبدأ أساسى فى العلاقات الدولية المعاصرة التى تقوم على مبدأ **« عدم جواز التدخل فى المسائل التى تكون من صميم الاختصاص الداخلى لدولة ما »** [(٣)]، كما أنه ينسجم مع ما يكفله القانون الدولى، والدساتير والتشريعات الوطنية من حماية الإنسان عامة وحقوقه الاقتصادية بصفة خاصة، إلا أن هذا المبدأ، وإن كان تفسيره يتفق مع القانون الدولى، إلا أن الدول الصناعية استغلته لصالحها عندما أصرت على أن التقنين مجرد إرشادات وليس له قوة قانونية ملزمة بحجة أن **« التكنولوجيا أساساً مملوكة للكيانات الخاصة، وأن الحكومات لا تستطيع إجبارها على المشاركة فى نقل التكنولوجيا، وأن موضوع نقل التكنولوجيا عملية تجارية تتوقف على القوانين الاقتصادية فى سوق موقعها، وإن أى تقنين دولى سيفشل فى تهيئة المصالح الشرعية لمن يحوزونها ولن تكون له أى فاعلية لتشجيع نقل التكنولوجيا »** [(٤)].

٤- حصول كل طرف من أطراف نقل التكنولوجيا على مقابل للمنفعة التى يؤديها للطرف الآخر: وقد نص على هذا المبدأ من أجل تشجيع وتنشيط وتحسين تدفق التكنولوجيا، وهو مبدأ ينسجم مع العدالة ومع حسن النية وحرية الإرادة، وغير ذلك من المبادئ التى تقوم عليها العقود والمعاهدات الدولية.

---

(١) م ٣/١، والمواد ٥٥ - ٦٠ من الميثاق.

(٢) فقد نص الاعلان على مبدأ « العمل على تشجيع نقل إنجازات التكنولوجيات إلى الدول النامية، وخلق تكنولوجيا (محلية) لخدمتها.

(٣) م/ ٧/٢ من ميثاق الأمم المتحدة.

(٤) د. سامى أحمد عابدين، مبدأ التراث المشترك للانسانية، المرجع السابق، ص ١٩٨، وانظر Ball-reich، المرجع السابق، ص ٤٤، وراجع ص ٢٧ من هذا البحث.

٥- وإذا كان التقنين يقوم على مبدأ احترام التشريعات الوطنية الخاصة بالملكية الصناعية، فإنه يقوم أيضا على مبدأ احترام مورد التكنولوجيا لتشريعات الدولة المستوردة ومراعاة سياستها فى التنمية الاقتصادية وأولوياتها فى هذا المجال (١)، ومن الواضح أن احترام التشريعات الوطنية للدولة الموردة أو المستوردة للتكنولوجيا هو أحد نتائج مبدأ السيادة وعدم جواز التدخل فى الشئون الداخلية.

نطاق التطبيق:

لقد أكد المعلقون على التقنين أكثر من مرة أنه موجه إلى الدولة بالإضافة إلى الأفراد والمشروعات، وهذا مهم بالنسبة لجوهر القواعد الفردية. فالدول الاشتراكية - التى بمقتضى نظام« شهادات المخترع « Inventor Certificate » الذى تأخذ به، تملك الدولة الاختراع وليس المخترع - أعتقدت فى بادئ الأمر أنها باعتبارها دولا تجارية. حيث تدير الدولة الاقتصاد، لا يمكن أن تسرى عليها نصوص تقنين السلوك لنقل التكنولوجيا، لأن الأعمال محل البحث أعمال دولة، إلا أن هذه الشكوك تبددت الآن، وأصبح من المسلم به أن نصوص التقنين وأحكامه تنطبق على هذه الدول (٢). وفيما يتعلق بتطبيق إجراء من هذا النوع على الأفراد فإنه ينبغى القول أن التقنين موجه تماماً إلى أشخاص القانون الخاص - سواء كانوا أشخاصا طبيعين أو اعتباريين - لأنه ليس معاهدة بالمعنى الدقيق لهذا الاصطلاح، كما أنه موجه إلى الدولة والمؤسسات العامة والمنظمات الدولية العالمية والإقليمية التى تبرم اتفاقا دوليا ذا طبيعة تجارية لنقل التكنولوجيا. فالتقنين يسرى على « كل شخص يشترك فى عملية دولية ذات طابع تجارى لنقل التكنولوجيا » (٣). سواء كان شخصا طبيعيا، أو شخصا اعتباريا خاصا، أو شخصا اعتباريا عاما من أشخاص القانون الوطنى أو من أشخاص القانون الدولى.

---

(١) انظر فى عرض أهداف التقنين ومبادئه الأستاذ الدكتور محسن شفيق، المرجع السابق، ص ١٦ - ١٩ .

(٢) Ballreich، القانون الدولى ونقل التكنولوجيا، المرجع السابق، ص ٥٠ .

ولأنه ليس معاهدة فإنه من الطبيعي قد لا يكون هناك جزاء لعدم التقيد بأحكامه، ومع ذلك إذا كان التقنين معاهدة بالمعنى الدقيق، فإنه تثور مشكلة التطبيق المباشر له فى النظام القانونى الوطنى الذى يعتمد على صياغة المعاهدة وما إذا كانت تتعارض مع الدستور أم لا.

إزاء طموحها نحو قواعد معدة للتطبيق عالمياً، فإن الدول النامية ينبغى أن تسير فى خطين متوازيين، فعليها أن تتفاوض بشأن تقنين السلوك مع الدول المتقدمة لتنتقى أفضل قواعد السلوك العالمية. وعليها - من ناحية أخرى - أن تتجه إلى أنفسها لتعتمد تقنين السلوك فى علاقتها المتبادلة - أى بين الدول النامية أنفسها - وليست فى حاجة إلى موافقة الدول المتقدمة لكى تفعل ذلك، فينبغى أن تعزز موقفها فى الدفاع عن مصالح التنمية أثناء عملية المفاوضات بشأن قانون دولى اقتصادى جديد من خلال إطار النظام الاقتصادى الدولى الجديد. ويمكن أن يستخدم مشروع تقنين السلوك لنقل التكنولوجيا الذى تقدمت به مجموعة ٧٧ كأساس للعلاقة بين الدول النامية نفسها فيما يتعلق بنقل التكنولوجيا فيما بينها، فالدول المتقدمة صناعيا لديها مجموعة من الأمثلة على كيفية حماية مصالح المجموعات الإقليمية، وذلك كنظام تصنيف « براءات الاختراع الأوربى » « European Patent ». ويقدم ميثاق الانديان Andean pact مثلا يحتذى للدول النامية. فمن خلال التشريع الوطنى يمكن أن يؤخذ فى الحسبان الحاجات والمصالح الخاصة والاختلافات الموجودة بين الدول النامية [١].

الممارسات التقييدية:

إن الشئ اللافت للنظر هو اشتمال التقنين على فصل واسع بشأن الممارسات التقييدية فى المعاملات Restrictive Business Practices على الرغم من

---

(١) انظر Milan Bulajic، نقل التكنولوجيا والقانون الدولى للتنمية الاقتصادية ... المرجع السابق، ص ٢٥٨ .

وجدير بالذكر أنه إزاء المشاكل الاقتصادية والقانونية التى تثيرها الطبيعة القانونية للتقنين، فأنه لا مخرج للدول النامية إلا بالتعاون الإقليمى واصلاح نظمها التشريعية بما يحقق هذا التعاون، وهو ما سبق أن عرضنا له تفصيلاً (راجع ص ٤١ - ٥٢ وما بعدها من هذا البحث) .

أن تقنينا خاصا بهذا الموضوع قد تم التفاوض بشأنه فى نفس وقت التفاوض بشأن تقنين السلوك لنقل التكنولوجيا، ومن قبيل المصادفة اتجهت النية إلى اعتماده هو الآخر فى شكل قرار صادر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة. وتبدو مسألة التنسيق فى القانون الدولى الحديث مشكلة محيرة، فعلى الرغم من اختصاص الأمم المتحدة بالتنسيق، إلا أن التنسيق الفعال لازال قاصراً فى الأمور التفصيلية [١].

المعاملة الخاصة للدول النامية:

الواقع أن حظ الدول النامية من سوق التكنولوجيا الدولية حظ تعس، فحوالى ٩٠٪ من نقل التكنولوجيا يتم تنفيذه بين الدول المتقدمة، بينما ١٠٪ فقط يتم التعامل فيه بين الدول المتقدمة والدول النامية.

والحد الأدنى يتم التعامل فيه فيما بين الدول النامية وبعضها [٢]. ومن هنا كان حرص التقنين على إيلاء معاملة خاصة للدول النامية - على الرغم من عالمية تطبيقية - فخصص للمعاملة التى ينبغى إيلاؤها للدول النامية فصلا مستقلا، ناشد فيه الدول المتقدمة أن تمد يد العون للدول النامية واتخاذ التدابير لدعم وتيسير الجهود التى تبذلها الدول النامية محليا لتحقيق التنمية عن طريق خلق قدرات عملية وتكنولوجية محلية، وأن تتخذ من التدابير ماتراه ملائما لتيسير تحويل التكنولوجيا إلى الدول النامية، وعلى الأخص الدول الأقل نمواً، ومساعدتها على تحقيق أهدافها

---

(١) انظر Ballreich، القانون الدولى ونقل التكنولوجيا، المرجع السابق، ص ٦٠ .
وقد قررت الجمعية العامة للأمم المتحدة فى ١٩٧٨/١٢/٢٠ الدعوة إلى عقد مؤتمر للأمم المتحدة تحت رعاية الانكتاد بشأن الممارسات التقييدية فى المعاملات RBPS، فى الفترة بين سبتمبر ١٩٧٩ وأبريل ١٩٨٠ للتفاوض على مجموعة من المبادىء والقواعد يتم الاتفاق عليها بشكل جماعى للسيطرة على الممارسات التقييدية فى المعاملات، وذلك لما لها من آثار ضارة على التجارة الدولية، وعلى الأخص تجارة الدول النامية، وما ينال تنميتها الاقتصادية بسببها من أضرار، وقد اشتمل قرار الجمعية العامة على أن تشتمل المفاوضة على حسم الصفة القانونية للمبادىء والقواعد محل التفاوض
(GA Resolution 33/153, 20 December, 1978) .
وبالنسبة للممارسات التقييدية التى تخص لها تقنين السلوك لنقل التكنولوجيا فصلا كاملا (الفصل الرابع) تم الاتفاق بين الدول النامية والدول الصناعية على ١٤ منها وحدث خلاف بين الطرفين بشأن ٦ (راجع فى التفاصيل الأستاذ الدكتور محسن شفيق، المرجع السابق، ص ٣٦ - ٣٤) .
(٢) Bulajic، المرجع السابق، ص ٢٥٨ .

فى التنمية. وينبغى للدول المتقدمة - فى هذا الشأن - أن تدعم البحث العلمى والتكنولوجى الذى يهدف إلى حل مشاكل الدول النامية، والذى ينبغى الاضطلاع به إلى أقصى حد ممكن داخل هذه البلدان، كما ينبغى أن يجرى هذا البحث فى الدول النامية بما يتفق مع الأولويات الوطنية.

كما أوصى التقنين الدول المتقدمة بالتعاون مع البلدان النامية فى تدريب باحثيها العلميين والتكنولوجيين، سواء عن طريق زمالات للدراسة فى الخارج أو تنظيم برامج تدريب فى الدول النامية يكون من بين المشتركين فيها باحثون علميون من الدول المتقدمة، وينبغى الاضطلاع بهذه المهام بما يتفق وحاجات الدول النامية وأولوياتها وظروفها الخاصة، وتدريب مواطنى البلدان النامية على إدارة التكنولوجيا فى المؤسسات الملائمة وفى المنشآت الصناعية، والتعاون فى تنفيذ برامج رئيسية متعلقة بمشاكل المنشآت الصناعية، والتعاون فى تنفيذ برامج رئيسية متعلقة بمشاكل الدول النامية - كما تحدد ذلك البلدان النامية نفسها - لأعمال البحث الأساسى والميدانى، ودعم الجهود التى تضطلع بها البلدان النامية لإقامة مراكز رفيعة المستوى للتعليم والبحث العاليين على المستويات الوطنية الإقليمية والأقالمية.

كما أكد التقنين على مطالب الدول النامية فى برامج المعونة فأوصى الدول المتقدمة باتخاذ تدابير فردية أو مشتركة لرفع القيود عن المنح والقروض الميسرة والائتمانات وأى صور أخرى من صور المعونة الانمائية، وكذلك عن مساهمتها فى المؤسسات التمولية الدولية، وذلك من أجل تسهيل الانتفاع بالقدرات العلمية والتكنولوجية الذاتية للدول النامية وتعزيزها. وكذلك تشجيع التعاون الاقليمى وشبه الاقليمى والأقاليمى فى ميدان العلم والتكنولوجيا عن طريق زيادة حجم وتحسين شروط تمويل البرامج التى تضطلع بها الدول النامية على تلك الأصعدة.

وهذه أمثلة لما أورده التقنين بشأن المعاملة الخاصة للدول النامية. ولكن ما أورده - فى هذا الشأن - لا يرقى إلى صفة الإلزام القانونى الذى ترفضه أصلا الدول المتقدمة.

القوانين الوطنية المتعلقة بنقل التكنولوجيا:

عالج التقنين تحت هذا العنوان الخطوات التى يتعين اتخاذها على المستوى الوطنى من أجل تطبيق وتنفيذ أحكامه، وذلك من خلال التشريعات الوطنية. وأحكام التقنين فى هذا الشأن ليست قيوداً على حرية السلطات التشريعية الوطنية بخصوص نقل التكنولوجيا، لأن من المبادئ الأساسية للتقنين احترام التشريعات الوطنية للدول المصدرة والمستوردة للتكنولوجيا، باعتبار ذلك يدخل فى نطاق السيادة الوطنية والشئون الداخلية للدول التى لا يجوز التدخل فيها [١]. ومن ثم فإن أحكام التقنين فى هذا الشأن هى أحكام توجيهية إرشادية وضعت لكى تستهدى بها الدول وهى بصدد إعداد تشريعاتها المتعلقة بنقل التكنولوجيا حتى تجئ منسجمة مع أحكام التقين ومحققة لأهدافه [٢].

فأحكام التقنين فى هذا الشأن هى توصية إلى الدول النامية بالالتزام بمبادئه الأساسية بشأن التعاون فى مجال نقل التكنولوجيا، وإحداث التوازن بين المصالح المشروعة لطرفى اتفاق نقل التكنولوجيا فى إطار قواعد القانون الدولى فالتقنين يشير - فى هذا الصدد - إلى أنه ينبغى أن تدعم كل دولة الآليات الوطنية بإطار قانونى من شأنه أن يساعد على توفير مناخ ملائم ومفيد لنقل التكنولوجيا والحصول عليها وتطويرها. وينبغى لهذا الإطار أن يشجع وييسر نقل التكنولوجيا الذى يتم بموجب أحكام وشروط متفق عليها اتفاقا متبادلا على نحو منصف ومعقول. وأن يولى - هذا الإطار القانونى الوطنى - الاعتبار الواجب للحقوق والالتزامات الحالية للأطراف المعنية، وأن يجئ متفقا مع الالتزامات المضطلع بها بموجب القانون الدولى، والمعاهدات والاتفاقيات الدولية.

---

(١) ولا تملك الدولة - فى النطاق الودلى - أن تلتزم بما يخالف دستورها، فما تتعهد به لا يجوز أن يخالف أحكام الدستور التى تضفى الحماية على حقروق الملكية الخاصة ومنها حقوق الملكية الصناعية، كما أن إعدادها للتشريعات الوطنية مقيد باحترام أحكام الدستور.

(٢) الأستاذ الدكتور محسن شفيق، المرجع السابق، ص ٢٤ .

وفى إطار ذلك فإن التقنين أشار إلى عدد من الأمور التى ينبغى أن تشتمل عليها التشريعات الوطنية بشأن نقل التكنولوجيا حتى تجئ متسقة مع أهداف التقنين ومبادئه، ومن أهم هذه الأمور:

١- بيان أنواع التكنولوجيا المحظور تصديرها أو استيرادها[١] ووضع المعايير التى يمكن على أساسها فحص وتقيم التكنولوجيا المستوردة، وشروط الجودة ، وبيان المكونات التكنولوجية ونسب المواد المحلية والمستوردة التى تستعمل فى تشغيلها[٢]، وبيان الأنشطة التى يجوز فيها الاستعانة بالتكنولوجيا الأجنبية وحدود هذه الاستعانة.

٢- وسائل الوفاء بالالتزامات المترتبة على اتفاق نقل التكنولوجيا والتيسيرات

(١) فى مؤتمر الأمم المتحدة لتسخير العلم والتكنولوجيا لأغراض التنمية لعام ١٩٧٩ ذكر عدد كبير من الممثلين أن « قدراً كبيراً من الموارد البشرية والمادية يكرس للأغراض العسكرية وأن نسبة مفرطة من اتلنفقات المخصصة للبحوث العلمية والتكنولوجية فى الدول الصناعية تستعمل الآن فى إنتاج الأسلحة وتحسين نوعيتها، ومن الأفضل – فى رأى هؤلاء – أن تستغل هذه الموارد فى تطوير البحوث العلمية والتكنولوجية التى تسهم فى حل المشاكل الملحة التى تواجه العالم» ورأى بعض المتكلمين أنه « من المستحسن توجيه جزء من الموارد الناشئة فى عملية نزع السلاح إلى النهوض بالعلم والتكنولوجيا لخدمة الأغراض السلمية ».... وأن اتخاذ تدابير فعالة لنزع السلاح هو الركيزة الأساسية لمواصلة التنمية واستخدام العلم والتكنولوجيا من أجل التقدم الاجتماعى والاقتصادى . ..
(انظر تقرير مؤتمر الأمم المتحدة التسخير العلم والتكنولوجيا لأغراض التنمية، المرجع السابق، ص ٢٣، فقرة ٧١، ٧٢) .

(٢) ومن المسلم به على نطاق واسع أن نوع التكنولوجيا المنقولة إلى البلدان النامية يؤثر فى التنمية تأثيراً عميقاً، وتتحمل الدولة المستوردة المسئولية فى المقام الأول عهن ضمان ملاءمة ما تستورده من تكنولوجيا لظروفها المحليه. ولخدمة أغراض استخدام التكنولوجيا تحتاج الدولة التى تستوردها إلى تدعيم قدراتها أو زيادتها لتوليد المعرفة التكنولوجية واتقانها واستيعابها وتكييفها واستعمالها، وإلى إنشاء توسيع نطاق المؤسسات القادرة على إسداء المشورة للحكومة أو للصناعة المعنية بشأن نوعية التكنولوجيا أو ملاءمتها والشروط والأحكام التى تنظم اقتناءها . ويتعين بالتالى تزويد هذه المؤسسات بالموظفين الأكفاء الذين يوجد نقص عددهم فى كثير من الدول النامية، إن لم يكن فى معظمها، ومن ثم فإن إحدى المهام الكبرى التى تواجه هذه الدول – وكذلك المجتمع الدولى – هى وضع برامج لتدريب هؤلاء الموظفين، وأن تتعاون الدول فى هذا الشأن – علىنطاق ثنائى أو متعدد الأطراف لكى يتوفر لمعاهد التدريب الدعم المالى وغيره من أنواع الدعم (المرجع السابق، ص ٢٥، فقرة ٨٠)

المتاحة فى هذا الخصوص، وقيود التعامل بالنقد الأجنبى، وسياسة الدولة فى تسعير التكنولوجيا، وتقرير الضرائب على نقلها .

٣- بيان الآثار القانونية التى تترتب على اتفاق لنقل التكنولوجيا يحتوى على شروط تخالف القانون الوطنى .

٤- بيان الأحكام المتعلقة بتسجيل اتفاقات نقل التكنولوجيا، وإعادة النظر فيها بعد انقضاء مدة معينة أو عند تغير الظروف .

٥- بيان القواعد الخاصة بنشر وإذاعة المعلومات والخبرات الفنية(١) .

حقوق والتزامات ومسئوليات أطراف اتفاق نقل التكنولوجيا :

تحت هذا العنوان يعالج الفصل الخامس من التقنين السلوك الذى ينبغى أن يسلكه أطراف اتفاق نقل التكنولوجيا فى كافة مراحله : أثناء التفاوض، وحين التعاقد، وخلال التنفيذ. وأحكام التقنين فى هذا الشأن ترتكز على الاعتبارات الأخلاقية التى تتجسد فى حسن النية التى يجب أن تسود كل اتفاق، ووضع فى هذا الشأن قاعدة عامة، فنص على أنه « يجب على أطراف اتفاق نقل التكنولوجيا أن يراعوا عند التفاوض بشأنه وعند إبرامه أهداف التنمية الاقتصادية والاجتماعية فى دولهم، وعلى الأخص إذا كانت الدولة المستوردة من الدول النامية، كما يجب أن يراعوا فى المفاوضة وفى إبرام الاتفاق وفى تنفيذه أصول الأمانة التجارية والشرف » .

وبغض النظر عن الطبيعة القانونية للتقنين التى تختلف إزاءها الدول النامية والدول المتقدمة، فإن هذا المبدأ العام، والذى أورده التقنين بشأن السلوك الذى يتعين على أطراف الاتفاق أن يسلكوه، لا يختلف فى جوهره عما تقوم عليه كل الأنظمة القانونية الوطنية والنظام القانونى الدولى والمعاهدات الدولية فى تنفيذ الالتزامات

(١) انظر الأستاذ الدكتور محسن شفيق، المرجع السابق، ص ٢٥.

الناشئة عنها[1]، وتأسيساً على ذلك فإن تقنين السلوك لنقل التكنولوجيا قد أوصى بالتزام حسن النيـة والإقبـال على المفـاوضـة بجدية وعـزم صـادق على إبرام الاتفـاق بشـروط معـتـدلة وعـادلة، وأن يأخذ كل طرف فى اعـتـبـاره مـصـالح الطرف الآخر، والمحافظة على سرية المعلومات التى يحصل عليها كل منهما من الطرف الآخر، وأن يتعهد المورد باطلاع المستورد على مالديه «من أسباب أو معلومات تجعله يعتقد أن استعمال التكنولوجيا بالكيفية المقترحة أو استعمال السلع الناتجة عن تطبيقها لا يناسب البيئة بدولة المستورد أو يمثل خطراً على الصحة العامة ، وأن يطلعه على القيود أو المنازعات المتعلقة بالحقوق التى تشملها التكنولوجيا التى يجرى التفاوض بشأنها .

وفى مجال قواعد السلوك التى يتعين الالتزام بها فى مرحلة التعاقد أورد التقنين قاعدة عامة تتمثل فى أن « اتفاق نقل التكنولوجيا يجب أن يشتمل على التزامات مرضية للطرفين»[2] .

التعاون الدولى فى مجال نقل التكنولوجيا :

أكد التقنين على أهمية التعاون الدولى فى مجال نقل التكنولوجيا فحث كافة الدول - المتقدمة والنامية - وكافة المنظمات الدولية على العمل معا - على الصعيد الدولى والإقليمى - من أجل تيسير نقل التكنولوجيا وتحسين تدفقها بين الدول، فى إطار ما تغياه - التقنين - من أهداف وما وضعه من مبادىء، وذكر، فى هذا الصدد، بعض صور هذا التعاون منها :

- دعم وتعزيز عملية تبادل المعلومات بشأن التكنولوجيات المتيسرة فى السوق ومواصفاتها والبدائل المتاحة .

---

(١) يعتبر حسن النية من المبادىء المعترف بها عالميا، فالمادة ٢/٣ من ميثاق الأمم المتحدة تنص على أنه « لكى يكفل أعضاء الهيئة لأنفسهم جميعاً الحقوق والمزايا المترتبة على صفة العضوية يقومون فى حسن نية بالالتزامات التى أخذوها على زنفسهم بهذا الميثاق »، وتنص المادة ٢٦ من اتفاقية فينا لقانون المعاهدات المبرمة سنة ١٩٦٩ على أنهو «كل معاهدة نافذة تكون ملزمة لأطرافها وعليهم تنفيذها بحسن نية »

(٢) انظرفى التفاصيل بشأن التزامات طرفى اتفاق نقل التكنولوجيا فى مراحله المختلفة الأستاذ محسن شفيق، المرجع السابق، ص ٣٥ - ٤٠.

- تبادل المعلومات عن التشريعات الوطنية المتعلقة بنقل التكنولوجيا والملكية الصناعية والاستثمارات الأجنبية .

- تشجيع إبرام اتفاقات نقل التكنولوجيا التى تستهدف تحقيق مصالح أطرافها فى إطار من العدل والإنصاف .

- ملاءمة التكنولوجيا لأغراض التنمية فى الدولة المستوردة لها .

-تسهيل إبرام الاتفاقيات الدولية المتعلقة بمنع الازدواج الضريبى على الدخول الناشئة عن اتفاقات نقل التكنولوجيا .

- تنمية المصادر والطاقات التى تساعد على تعزيز وتقدم التكنولوجيا المحلية[1] .

لجنة التقنين :

يعتبر إقامة جهاز مؤسسى مسألة حيوية للاشراف على تطبيق التقنين خاصة فى مرحلته الأولى، ومن أجل إعطاء فعالية لأحكام التقنين عن طريق المراقبة المستمرة، والتحقق مما إذا كانت النصوص يتم التقيد بها أولا، وأى القواعد ثبت عدم ملاءمتها، ومن ثم أنشأ التقنين لهذا الغرض لجنة فى إطار الانكتاد وأضاف أعمالها إلى أمانة الانكتاد ذاته، إذ ليس لها أمانة خاصة، وجعل عضويتها مفتوحة لكل الدول الأعضاء فى مؤتمر التجارة والتنمية. وعهد التقنين إلى اللجنة بإعداد الدراسات والبحوث بشأن التقنين، وجمع المعلومات عن مدى تطبيقه ونتائج هذا التطبيق، وتقديم المشورة لمناقشة الاقتراحات التى تقدم بخصوصه، إلا أنه ليس للجنة اختصاص بالفصل فى المنازعات المتعلقة بنقل التكنولوجيا[2] .

---

(١) المرجع السابق، ص ٤٥.

(٢) انظر Brllreich ، القانون الدولى ونقل التكنولوجيا، المرجع السابق، ص ٥١، Patel، النظام الاقتصادى الدولى الجديد والتحول التكنولوجى للعالم الثالث، المرجع السابق، ص ٢٢٨- ٢٢٩.

إعادة النظر فى التقنين :

حتى ولو لم يكن التقنين ملزماً قانونيا فإن الجو الذى استحدث فيه وما صاحبه من تضارب فى المصالح واختلاف فى الرأى قد استدعى إعادة النظر فيه بعد فترة معينة لتقييمه فى ضوء التجربة، ومن ثم عهد التقنين إلى الأمين العام للأمم المتحدة بالدعوة إلى عقد مؤتمر بعد خمس سنوات[١] من سريان العمل بالتقنين لإعادة النظر فيه، وعهد إلى لجنة التقنين إعداد ما تراه من مقترحات فى هذا الشأن لكى يتم عرضها على المؤتمر. ومع ذلك فخلال إعادة النظر فى التقنين سوف يتم من جديد تقرير مسألة ما إذا كان التقنين ينبغى ألا يصبح معاهدة بالمعنى الدقيق. وهذا معناه أن التقنين وثيقة مليئة بالمشاكل التى لم تحل[٢] .

ثانيا - القيمة القانونية للتقنين :

إن التقنين باعتباره قراراً من قرارات الجمعية العامة للأمم التحدة ليس خاليا من أى قيمة، وليس شيئا يمكن تجاهله بسهولة[٣]، وإن الدول - النامية والصناعية - ومواطنيها ومشروعاتها سوف يسألون أنفسهم دائما إلى أى مدى تتسق أنشطتهم مع روح التقنين. إن مبادئه التوجيهية قد أصبحت مألوفة لكل المعنيين لفترة طويلة من الوقت. وتوجد فرصة فى التقيدية، بصرف النظر تماما عن صفته القانونية، لأنه ليس لدى الدول الصناعية تحفظات بشأن مبدأ سد الفجوة الاجتماعية الاقتصادية بين الدول النامية والدول المتقدمة عن طريق التدابير التى تدعم الاقتصاد العالمى ككل، لأنها (الدول الصناعية) تحتاج إلى الاستقرار وإلى إمكانية التنبؤ بالظروف والشروط المتعلقة بأنشطتها وهذا جزء من أهداف التقنين، وتشير التقارير الواردة عن

---

(١) Ballreich ، المرجع السابق، ص ٥١. ويرى البعض أن المدة التى يلزم انقضاؤها أربع سنوات، ويذهب رأى ثالث إلى أنها ست سنوات.
(الأستاذ الدكتور محسن شفيق، المرجع السابق، ص ٤٦).
(٢) Ballreich، المرجع السابق، ص ٥١.
(٣) المرجع السابق، ص ٤٩.

اقتصاديات الدول الصناعية أن التقنين يتم التقيد به حتى قبل أن يحصل على وضعه القانونى كقرار من قرارات الأمم المتحدة ولهذا أهميته الكبيرة من الناحية القانونية لأنه يعد الخطوة الأولى نحو تطوير المعايير والقواعد القانونية لكى تتلاءم مع متطلبات الدول النامية .

إن التقنين الذى ينقسم إلى عشرة فصول قد جاء مفصلا إلى حد كبير ويشبه تشريعا وطنيا أكثر مما يشبه اتفاقا دوليا قصد أن تكون له صفة التوصية فقط، ويعتبر هذا نتيجة طبيعية لما أرادته الدول النامية من أن يكون التقنين معاهدة ملزمة قانونيا مما يقتضى صياغته صياغة مفصلة من أجل أن يرتب التزامات قانونية حقيقية

وكما سبق أن ذكرنا فإن التقنين لا يتمتع بالقوة الملزمة إلا إذا أفرغت قواعده فى اتفاقية دولية، ولا يتسنى ذلك إلا باتباع المراحل المختلفة لإبرام المعاهدات من المفاوضة ثم أخيراً التصديق الذى يتطلب موافقة السلطة التشريعية الوطنية وهنا يكاد يكون متعذراً لأن السلطات التشريعية الوطنية فى الدورل الصناعية لن تصدق على معاهدة يؤدى الالتزام بأحكامها إلى انتهاك الحقوق المترتبة على الملكية الخاصة للاختراع، والتى يكفل حمايتها الدستور .

ومع ذلك يمكن أن ينشىء قرار الجمعية العامة قواعد قانونية دولية عن طريق العرف، إلا أنه ينبغى تفحص التصويت الذى يتم بشأنه، لأن القرار الذى يعترض عليه عدد كبير من الدول تكون قيمته أقل من قرار صادر بالإجماع أو بأغلبية كبيرة، فيعتبر القرار ملزما لكل من صوت لصالحه ولكل من امتنع عن التصويت، ولا يكون القرار ملزما للدولة التى صوتت ضده ما لم يصدر عنها ما يفيد العكس[1]، ولكن يبقى أن الدول الصناعية التى تملك التكنولوجيا بإمكانها أن تصوت ضد القرار وبالتالى لا تلتزم به، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنه لكى تنشىء قرارات الجمعية العامة قاعدة قانونية عرفية فإنه ينبغى تكرار القرارات لكى تترسخ القاعدة، ولكن يمكن أن ينشىء قرار واحد مثل هذه القاعدة بشرط ألا يوجد سلوك آخر

(١) انظر مؤلفنا، القاعدة العرفية فى القانون الدولى العام، دار النهضة العربية، الطبعة الأولى (١٤١١هـ - ١٩٩٠م)، القاهرة، ص ٢٢.

يتعارض معها[١]، ورفض الدول الصناعية للقرار - رغم موافقة الدول النامية التى تشكل الأغلبية - يعوق إنشاء القرار للقاعدة العرفية، إذ أن عدد الدول المشتركة فى سلوك ما أكثر أهمية من عدد التصرفات المنفصلة التى يتكون منها الركن المادى للقاعدة العرفية ومن الوقت الذى تمتد فيه هذه التصرفات، علاوة على أن التصرف الصادر عن الدولة التى تتأثر مصالحها بالقاعدة العرفية يعتبر ذا أهمية كبيرة[٢] فى هذا الصدد . فاعتراض الدول الصناعية على قرار الجمعية العامة بشأن تقنين السلوك لنقل التكنولوجيا يحول دون إنشاء القرار لقواعد دولية عرفية، لأن الدول الصناعية تتأثر مصالحها بالقرار الذى يصدر فى هذا الشأن .

ولكن يمكن أن يكتسب التقنين الصفة القانونية الملزمة فيما بين الدول النامية وبعضها التى ارتضت أحكامه بهذا الوصف للتعامل فيما بينها ، ويمكن أن يتحقق هذا التراضى عن طريق إبرام معاهدة فيما بين الدول النامية يتم التصديق عليها من السلطات الوطنية المختصة، وفى هذه الحالة يكون ملزماً لكل من صدق على المعاهدة، كما يمكن أن يكتسب أحكامه القوة الملزمة عن طريق العرف بحيث تلتزم كافة الدول التى ينسجم سلوكها مع أحكامه، كما تلتزم به الدول التى لم تعترض عليه كقواعد قانونية ملزمة، حتى وإن لم تصدر عنها تصرفات بشأنه. فيمكن فى هذه الحالة أن ينشأ عرف بين كافة الدول النامية أو أغلبها كما يمكن أن ينشأ عرف إقليمى بين مجموعة إقليمية معينة .

وربما يكون موطن الخلل فى تقنين السلوك لنقل التكنولوجيا وغيره من التقنينات الدولية التى قصد بها وضع الهيكل الأساسى للنظام الاقتصادى الدولى الجديد أنها لم تهدف إلى إنشاء نظام من التجمعات الإقليمية المتجانسة، ولكنها تسعى - عن طريق القانون - إلى إنشاء نظام عالمى لم تتوافر له بعد المقومات الضرورية[٣] .

---

(١) المرجع السابق، ص ٤٣ .
(٢) المرجع السابق، ص ٨٩ - ٩٠.
(٢) Ballreich، المرجع السابق، ص ٥٣.

خـــــاتمة

بعد أن انتهينا من بحث موضوع « الإطار القانونى لنقل التكنولوجيا فى القانون الدولى العام » يمكننا استخلاص النتائج الآتية :

إن التكنولوجيا غير الخاضعة للحماية باعتبارها ملكية صناعية لا يشكل نقلها مشكلة قانونية، وهى فى المقام الأول مشكلة اتصال، ولأن معظم وسائل الاتصال فى العصر الحاضر تلقى تحسنا وتعاظما سريعين للغاية فإن من المتوقع أن يزداد تدفق هذا النوع من التكنولوجيا - غير المحمية - بدرجة كبيرة، حتى إن تدفق التكنولوجيا عبر الحدود الدولية من خلال المشروعات المتعددة الجنسية يعد فى الوقت الحالى مشكلة اتصال .

وبالنسبة للتكنولوجية المشمولة بالحماية، فإن التشريعات الوطنية واتفاقية باريس كليهما لا ينصان على حماية الملكية الصناعية فحسب بل أيضاً يمهدان الطريق لنقل التكنولوجيا أو على الأقل يضعان أساساً قانونيا له. وتسعى الدول النامية إلى تضييق نطاق الحماية التى تمنحها اتفاقية باريس للملكية الصناعية لكى تتمشى - الاتفاقية - مع مصالحهم ومتطلباتهم الخاصة، إلا أن المحاولات الحالية التى تبذلها الدول النامية لزيادة الإلزام باستعمال براءات الاختراع واستغلالها يعنى تقليلاً مماثلا فى المركز القانونى لحامل البراءة، وبعبارة أخرى فإن زيادة الإلزام باستعمال البراءة يؤدى- كقاعدة - فى المقابل إلى الإقلال من المركز القانونى لمواطن أو لمشروع ينتمى إلى إحدى الدول الصناعية. ويعنى تضييق نطاق الحماية إضعافا وتوهينا للحافز الذى توفره براءة الاختراع للتقدم التكنولوجى، لأن ذلك هو فلسفة نظام براءة الاختراع، فالشخص الذى يكتشف أفكاراً جديدة نافعة بالنسبة لمصلحته بالطبع ولمنفعة المجتمع فى النهاية، يجب أن يحصل فى المقابل على ميزة اقتصادية خاصة لفترة معينة .

وتؤدى هذه الميزة الاقتصادية إلى زيادة فى مخزون التكنولوجيا وتزيد من المادة المعدة للنقل وتوسع من عملية نقلها عبر الحدود الوطنية من خلال النظام الذى وضعته اتفاقية باريس. وأى اعتداء أو إخلال بهذا النظام المعقد يؤدى إلى نتيجة مضادة كلية

لما تسعى الدول النامية إلى تحقيقه، فسوف تتضاءل التكنولوجيا المعدة للنقل بسبب تراجع الحافز وتقلصه وسيرتفع تبعا لذلك الثمن، وهذا مالا ترغبه فى الواقع الدول النامية. ومن وجهة النظر القانونية والاقتصادية ينبغى ألا يكون هناك تدخل فى جوهر اتفاقية باريس حتى يؤخذ فى الاعتبار تماما الآثار التى تترتب على ذلك بالنسبة لكافة الاقتصاديات الوطنية .

إن المدونة الدولية لقواعد السلوك بشأن نقل التكنولوجيا تعد محاولة لتسهيل وتأمين نقل التكنولوجيا المشمولة بالحماية بغرض تعزيز مصالح الدول النامية التى هى - فى الحقيقة - فى حاجة إلى المساعدة، والتى تعتبر تسوية مشاكلها الاقتصادية والاجتماعية هدف النظام الاقتصادى الدولى ككل، إذ أن حل مشاكل التنمية فى الدول النامية لا ينعكس عليها وحدها بل ينعكس على الاقتصاد العالمى فى مجموعه، إلا أن عدم التجانس بين الدول النامية والدول المتقدمة يعوق وضع نظام عالمى لحل مشاكل الدول النامية الاقتصادية والاجتماعية، وهذا ما بدا بوضوح فى موقف الدول المتقدمة من مسألة الطبيعة القانونية لتقنين السلوك لنقل التكنولوجيا، وإصرارها على اعتباره مجرد قواعد أخلاقية لا ترقى إلى الإلزام القانونى. والدول لا يمكن أن تلتزم بدون رضاها، ورضاها مرهون بنظمها الدستورية التى تكفل الحماية لحقوق الملكية الصناعية الخاصة حتى إنه بالنسبة للملكية الصناعية العامة لا يمكن إرغام دولة بدون رضاها على نقل التكنولوجيا إلى دولة أخرى . ومن ثم فإن استراتيجية التنفيذ الفعال للنظام الاقتصادى الدولى الجديد يجب أن ترتكز على جهود الدول النامية لحل مشاكلها، ويعنى هذا فى المقام الأول أن الدول النامية ينبغى ألا تركز جهودها على تعزيز القدرة التكنولوجية المستمدة من الدول الصناعية التى تختلف عنها من حيث الحاجات الاجتماعية والنظم الإنتاجية، إذ أن ذلك لن يزيدها إلا تبعية. ولا يمكن للدول النامية تحقيق استغلال تكنولوجى ناجح بدون تعاون مفيد وفعال بين الدول النامية نفسها، وعلى الأخص فإن القدرة التكنولوجية لبعض الدول النامية تجعل الاعتماد الجماعى على النفس أمراً ممكناً. وهنا لا مفر أمام الدول النامية من التعاون الإقليمى فى مجال التكنولوجيا، إذ أن ذلك يحقق أمرين : **أولاهما**

تكامل الأسواق الوطنية، وثانيهما تعزيز قدرتها التفاوضية. فمن خلال تكامل الأسواق الوطنية يمكن للدول النامية تحقيق مستويات عالمية من الإنتاج والنمو المتبادل وذلك عن طريق التكامل فى نواحى العجز الناجم عن الاختلاف فى الموارد المالية، والبشرية والطبيعية. وعلى عكس التكامل مع الأسواق الدول المتقدمة الذى يخلق علاقات التبعية وعدم التناسق، فإن تكامل أسواق الدول النامية يتضمن تكاملا مخططاً وموجهاً. ويمكن للدول النامية تطبيق هذه الفكرة على المستوى شبه الإقليمى والإقليمى، ويمكن تكامل الأسواق الوطنية - فى مجال التكنولوجيا - دول الرقليم من الاستفادة من مزايا الاقتصاديات التى هى فى نفس الدرجة، ومن إنتاج السلع الرأسمالية والاستهلاكية التى تلبى متطلبات شعوبها .

وأما النقطة الثانية بشأن التعاون الإقليمى فتتعلق بتعزيز القدرة التفاوضية للدول النامية، إذ يمكن - عن طريق التعاون الإقليمى - خلق موقف جماعى من خلال تبنى سياسة تكنولوجية إقليمية بشأن واردات التكنولوجيا . ومن الجدير بالذكر أنه توجد درجة عالية من تنسيق السياسات بين موردى التكنولوجيا بشأن نقلها، ولذلك فمن الضرورى أن تتبنى الدول النامية سياسة مترابطة ومتماسكة فيما يتعلق بواردات التكنولوجيا، ولكى يؤدى التعاون الإقليمى التكنولوجى دوره فى تحقيق أهداف النظام الاقتصادى الدولى الجديد فإنه ينبغى للمنظمات الدولية أن تسهم فى تقديم المساعدة المالية والمشورة الفنية وبرامج التدريب وخلافه مما يعزز القدرة التكنولوجية للدول النامية، ويمكن أن يلعب دوراً هاما فى هذا الشأن كل من الانكتاد وبرنامج الأمم المتحدة الانمائى والبنك الدولى للانشاء والتعمير والمنظمة العالمية للملكية الفكرية ومنظمة التنمية الصناعية وغيرها من المنظمات والوكالات واللجان الدولية المعنية بالموضوع .

فعن طريق التجمعات الإقليمية - سواء فى صورة اتفاقيات تكامل اقتصادى أو فى صورة منظمات اقتصادية إقليمية - يمكن نقل التكنولوجيا وتطويرها فيما بين الدول النامية وتعزيز قدرتها فى هذا الشأن بدلاً من السعى إلى إنشاء نظام عالمى - عن طريق القانون - لم تتوافر مقوماته الأساسية بعد .

ومع ذلك تبقى لمدونة السلوك الدولية لنقل التكنولوجيا أهميتها فى الإسهام فى بناء النظام الاقتصادى الدولى الجديد باعتبارها إطاراً عريضاً لنقل التكنولوجيا يمكن للدول أن تسترشد به فى سلوكها بشأن نقل التكنولوجيا ، كما يمكن للدول النامية - فى إطار التعاون الإقليمى - أن تتبنى قواعد هذه المدونة فى علاقاتها المتبادلة باعتبارها قواعد قانونية ملزمة وذلك بإدراج أحكامها فيما يعقد بينها من اتفاقيات تحظى بتصديق السلطات الوطنية المختصة .

---

(١) م٢/٧ من ميثاق الأمم المتحدة .

(٢) د. سامى أحمد عابدين. مبدأ التراث المشترك للانسانية، المرجع السابق، ص ١٩٨ ، وانظر Balreich المرجع السابق، ص ٤٤ ، وراجع ص ٢٧ من هذا البحث .

قائمة بأهم المراجع

أولا : باللغة العربية :

- د. سامى أحمد عابدين : مبدأ التراث المشترك للإنسانية، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٨٦ .
- سمير عبده : العرب والتكنولوجيا، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الأولى (١٤٠١هـ - ١٩٨١م) .
- عادل أحمد ثابت : التكنولوجيا والنظام الاقتصادى الدولى الجديد، مجلة السياسة الدولية (العدد ٥٥ يناير ١٩٧٩) .
- عبد الغنى محمود : القاعدة العرفية فى القانون الدولى العام، الطبعة الأولى (١٤١١هـ - ١٩٩٠م) : دار النهضة العربية، القاهرة .
- عصام صادق رمضان : المعاهدات غير المتكافئة فى القانون الدولى، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٨ .
- فينان محمد طاهر : مشكلة نقل التكنولوجيا، دراسة لبعض الأبعاد السياسية والاجتماعية، تقديم الزستاذ الدكتور عز الدين فودة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (١٩٨٦) .
- ماجد عمار : عقد الترخيص الصناعى وأهميته للدول النامية، رسالة دكتوراة، حقوق القاهرة (بدون تاريخ) .
- د. محسن شفيق : نقل التكنولوجيا من الناحية القانونية، مركز البحوث والدراسات القانونية بحقوق القاهرة، (١٩٨٤) .
- د. محمود عبد الفضيل : النفط والمشكلات المعاصرة للتنمية العربية، سلسلة عالم المعرفة، تالكويت (إبريل، ١٩٧٩).

ثانيا : باللغات الاجنبية :

- **Ballreich (Hans)**, "International Law and transfer of technology", Law

and State (A Binnual Collection of recent German Contribution to these fields), Vol. 27., 1983.

- **Bishay (F.K.)**, "Towards effective transfer of international technology", L'Egypte Contemporaine (Lxxixeme, October; 1978.
- **Bulajic (Milan)**, "The transfer of technology and international law of economic development; Universal Code of Conduct or dual norms", workship, The Hauge 23 - 25 October, 1980, R.C.A.d.I., (1981).
- **Ewing (A.F.)**, "UNCTAD and transfer of technology ", Journal of World trade law, vo, 10 No 3.
- **Grief**, " The role of patent protected imports in tensfer of technology to development countries", IIC, no 2, (1979).
- **Griffin (Joseph p.)**, "American antitrust law and foreign governments," Journal of International Law and Economics, vol. 13, (1978).
- **Grundham (Rock v.)**, " The extraterritorial application of United States Law", The International Lawyer, vol. 13, (1980).
- **Hansen (Barbara)** "Economic aspects of technology transfer to developing Countries", IIC, No. 4, (1980).
- **Haquan (Zalmai)**, "UNCTAD and restructuring of international trade", Workship, The Hauge 23 - 25 October 1980, R.C.A.D.I., (1981).
- **Josef Ekedi - Samnik**, "L'Organisation Mondial de la propietre intellectuelle (OMPI), Brussels, (1975).
- **Koul (Autar)**, "The legal Framework of UNCTAD in World trade",

Leiden, (1977)

- **Omer (Assad),** " The role of regional Co - Operation in the achievement of NIEO objectives : Transfer and development of technology", Workship, The Hauge 23 - 25 October, 1980, R.C.A.D.I., (1981).

- Patel (Surendra J.), "The new international economic order and the technological transformation of the third World", Workship The Hauge 23 - 25 - October 1980 . R.C.A.D.I., 1981.

- "Transfer of technology and UNCTAD" , Journal of World Trade law , March - April , 1973.

- **Tiewul (S.Asadon),** " The united Nations Charter of economics rights and duties of States", The Journal of int. Law and economics. vol. 10.

- **UNCTAD,** " for a new economic Order", United Nations, New York, 1978.

- "Towards technological transformation of development countries" UNCTAD (TD/238).

- "The role of patent System in the transfer of technology to developing Countries" , (UN Doc. TD / A / AC, II / 19, 1974), Geneva, 1974.

- "The international patent System as international instrument of Policy for national development", TD/B/C.6/AC./2/3).

- "Impact of trade marks on the development process of devoloping Contries", TD/B/C. 6/AC 3/3).

- Draft international code of conduct on the transfer of technology", as of 9 March and 16 November 1979,(TD / code TOT / 14 and Td/code TOT/20).
- "Handbook On the acquisition of technology by developing Countries", UN publication, Sales No. E. 78. 11 D. 15.
- "Advisory Services on technology", (TD/248/Supp, 2).
- **Wolgang Fikentschter,** "The draft code of conduct on the transfer of technology", International Review of industrial property and Copyright(IIC) - Studies, vol. 4, Weinheim, (1980).
- Zuijdwijk (T.J.M.), "The UNCTAD code of conduct on the transfer of technology", McGill Law Journal, vol. 24, No. 4, (1978).

المبادىء العامة لحق الدفاع أمام القضاء
فى الفقه الإسلامى

الاستاذ الدكتور / عبد الله مبروك النجار

الاستاذ بكلية الشريعة والقانون

جامعة الأزهر الشريف - قسم القانون الخاص

الحمد لله الملك الحق المبين سبحانه اقام دعائم العدل بين خلقه وأمرهم باحترامها، واوجب عليهم اقامته والتماس الاساليب التى توصل إليه، فقال تعالى «**إن الله يأمر بالعدل والإحسان**[1] »، وقال عز من قائل «**ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا، اعدلوا هو أقرب للتقوى**[2] »، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين وسيد الأولين والأخرين سيدنا ونبينا محمد بن عبد الله الرحمة المهداة والنعمة المسداة الذى أرسله ربه بالهدى ودين الحق، ليقيم به العدل بين الناس ويضع لهم معالم الهداية للوصول إليه، اللهم صلى وسلم وبارك عليه وعلى آله واصحابه واتباعه ومن سار على منوال دينه واتبع منهاج شريعته إلى يوم الدين وبعد،

١- فإنه مما لا شك فيه ان العدل هو اساس تقدم المجتمعات الانسانية بل هو اساس استقرارها وسعادتها، ولا يستطيع أى مجتمع انسانى ان يحقق ما يصبو إليه من تقدم ورقى دون ان يكون العدل غايته ومنهاجه، واسلوب تصرفاته فى الحياة، وذلك مالا يختلف فيه النظر لدى فقهاء الشريعة والقانون، بل وأصحاب الفكر السوى والعقل الرشيد فى الحياة، وليكون المثل المأثور: «**العدل أساس الملك**»، مما يترجم تلك المعانى، ويبرز أهمية العدل ومكانته فى الحياة .

٢- ولاشك - أيضا - ان اقامة العدل تتطلب وجود ثلاثة عناصر اساسية لا يستقيم بناء العدل بدونها أو بدون واحدة منها :

٣- **الاول** : أن يكون التشريع المعمول به نبراسا إلى العدل ووسيلة إليه وأداة لتحقيقه، وهو لن يكون كذلك إلا إذا صيغت عباراته بموضوعية وتجرد ابتغاء وجه الله وحده، وفى ظل ايمان صادق بقيمة العدل، يجعل واضعيه فى منأى عن الغرض والهوى، وتنزه عن الوقوع فى أسر المصالح الشخصية والمآرب الخاصة، وهذه المعانى مجتمعة لا توجد على سبيل القطع إلا فى شرع الله، لأنه سبحانه منزه عن الهوى، فهو الغنى عن العالمين الذى لا تنفعه طاعة الطائعين ولا تضره معصية العاصين،

---

(١) النحل - ٩٠.
(٢) المائدة - ٨.

يقول عز من قائل: «يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله، والله هو الغنى الحميد[1]».

٤- الثانى: القاضى العادل: الذى يؤمن بقيمة العدل ايمانه بالله الملك الحق، الذى امر بالعدل وسمى نفسه به، فهو أول من تسمى بالحق، قال الله تعالى «فذلكم الله ربكم الحق»، والحق هو عدل الله النافذ، وكلمته التامة، قال الله تعالى: «وتمت كلمة ربك صدقا وعدلا لا مبدل لكلماته[2]»، ولاشك ان العدل إذا لم يجد القاضى العادل فلن يوضع فى محله ولن يستقر فى مكانه، وسيكون نوعا من الكذب على الله، وأداة لظلم الناس، ووسيلة لتبديد امنهم على دمائهم وأعراضهم وأموالهم، وحالتئذ فلن يطمئن أحد على نفسه ولن يهنأ بعائد سعيه الشريف وسيرتع الظالمون ويهنأ العابثون، وفى مثل هذا الجو الفاسد لا تستقيم الحياة .

٥- الثالث: الدفاع البصير الذى يلتقى مع القاضى على هدف سواء هو اقامة العدل دون تلكؤ أو التواء، وليكون منه بمثابة الرفيق الأمين فى طريق العدالة، فيجلى أمامه ما غمض، ويزيل عنه ما التبس، وليكون دفاعه تبصيرا بالصواب، وتوضيحا للحقيقة حتى إذا ما ما أنزل القاضى حكمه أصاب هدفه وحقق غايته ولهذا كان الدفاع حقا وواجبا فى آن واحد معاً .

٦- أهمية حق الدفاع:

الدفاع - اذن - عنصر من عناصر إقامة العدل، وواحد من المسالك التى توصل إليه، كما أنه أداة لتمحيص العدالة، ووسيلة لتجلية الحقيقة، وسبب أساسى لصدور حكم عادل، فالمحامى البصير يعتبر خير عون للقاضى، لأنه يوضح أمامه حقيقة الأمر وفقا لما ينطق به التشريع وفى إطار من الفهم الذى يساعد المحكمة فى تكوين عقيدتها، ومن ثم كان حريا بأن يعتبر من رجال العدالة وأن يلقب بالقضاء الواقف .

ومبلغ علمنا ان الدفاع كحق - ورغم أهميته تلك - لم يحظ من الفقه بما يبين

(١)فاطر - ١٥ .
(٢) الانعام - ١١٥ .

حقيقته ويتناول التعريف به على نحو يميزه عن غيره، ويضبط ماهيته كموضوع متفرد فى بنائه وفكرته ومستقل فى عناصره وموضوعاته، وربما كان عذر الفقه فى ذلك مقبولا، فحق الدفاع يمارس فى كل واقعة ومنذ أن تطرق باب العدالة، بل وعند اتخاذ أول اجراء من اجراءات الضبط القضائى، وحتى صدور حكم نهائى فيها ومروراً بمراحل التقاضى المختلفة، ومثل هذه الممارسة العملية الدائمة قد تغنى عن مثل تلك الدراسة النظرية، فالواقع العملى كثيرا ما يشغل عن الجانب النظرى، بيد أن ذلك لا يمنع من أن يكون ذلك الجانب أداة لتقويم العمل بغية الارتقاء به، وتلافى ما يكتنفه من جوانب قد تقعد به عن الوصول إلى غاياته المرجوة، ولعل هذا البحث يجىء فى اطار تحقيق تلك الغاية الجليلة، وسوف نعالج دراسة موضوعه فى مطلبين، **أولهما**: لبيان مضمون حق الدفاع، **وثانيهما**: لبيان مقوماته .

المطلب الأول

مضمون حق الدفاع أمام القضاء فى الفقه الإسلامى

٧- **الدفاع فى اللغة**: من دفع، أى فعل ما يزيل السوء، ودافع عنه: أى اتى من الافعال والتصرفات والأقوال ما يبعد السوء عنه، ومنه: استدفع الله الأسواء، أى طلب منه أن يزيلها عنه[(١)].

٨- **فى القرآن الكريم**: وردت مادة دفع ومشتقاتها عشر مرات، منها دفع المال وذلك فى موضعين هما قول الله تعالى: « **فإذا دفعتم إليهم أموالهم فأشهدوا عليهم**»[(٢)] .

وقوله: « **فإن آنستم منهم رشدا فادفعوا إليهم أموالهم**[(٣)] »، وجاءت بمعنى الجهاد فى ثلاثة مواضع هى: قول الله تعالى: « **وقيل لهم تعالوا قاتلوا فى سبيل الله**

---

(١) مختار الصحاح ص ٢٠٧ .
(٢) النساء - ٦ .
(٣) النساء - ٦ .

أو ادفعوا[1] »، وقوله تعالى: «ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض[2] »، وقوله تعالى: «ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا[3] »، وجاءت بمعنى المنعة والنصر، فى قول الله تعالى: «ان الله يدافع عن الذين آمنوا[4] »، وجاءت بمعنى الرد على الإساءة بالحسنى فى موضعين هما: قول الله تعالى: «ادفع بالتى هى أحسن نحن أعلم بما يصفون[5] »، وقوله تعالى: «ادفع بالتى هى أحسن فإذا كان الذى بينك وبينه عداوة كأنه ولى حميم»[6]، وجاءت بمعنى دفع العذاب فى موضعين هما: قول الله تعالى: «إن عذاب ربك لواقع، ماله من دافع[7] »، وقوله تعالى: « سأل سائل بعذاب واقع[8]، للكافرين ليس له دافع» .

ومن ثم يبدو أن الكلمة ومشتقاتها قد وردت فى القرآن الكريم بمعنى دفع المال، والجهاد، والمنعة والنصرة، ودفع العذاب، كما وردت بمعنى المجادلة[9] والتحكيم[10] والرد، والمصدق[11]، والبرهان[12]، والحجة[13] .

---

(1) آل عمران - ١٦٧ .
(2) البقرة - ٢٥١ .
(3) الحج - ٤٠ .
(4) الحج - ٣٨ .
(5) المؤمنون - ٩٦ .
(6) فصلت - ٣٤ .
(7) الطور - ٧، ٨ .
(8) المعارج - ١، ٢ .
(9) فى قول الله تعالى: «ولا تجادل عن الذين يختانون انفسهم»، النساء - ١٠٧ وقوله تعالى: «ويجادل الذين كفروا بالباطل ليدحضوا به الحق»، الكهف - ٥٦ .
(10) فى قول الله تعالى: «فابعثوا حكما من أهله وحكما من اهلها»، النساء - ٣٥ .
(11) فى قول الله تعالى: « فأرسله معى ردءا يصدقنى»، القصص - ٣٤ .
(12) فى الله تعالى: « قل هاتوا برهانكم»، البقرة - ١١١، الانبياء - ٢٤، النمل - ٦٤ .
(13) ومن ذلك قول الله تعالى: « والذين يحاجون فى الله من بعد ما استجيب له حجتهم داحضة عند ربهم»، الشورى - ١٦ وقوله: « فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم » آل عمران - ٦١، وقوله : « قل فلله الحجة البالغة» - الانعام - ١٤٩ .

٨ مكرر- كما ورد فى القرآن الكريم ما يدل على ان حق الدفاع يتجاوز ساحة القضاء إلى مجال الدعوة إلى الله عز وجل، وبيان ما فى شرع الله من أحكام جليلة ومبادىء سامية يحتاج بيانها وتذكير الناس بها إلى فصاحة بيان، وانطلاق لسان، ومن ثم كان استعمال حق الدفاع فى مجال تبليغ دعوة السماء قديماً قدم الرسالات السماوية، وقد حكى القرآن الكريم عن ذلك كثيراً، ومن ذلك ما ورد عن نبى الله موسى عليه السلام فى قول الله تعالى: **«قال رب انى قتلت منهم نفساً فأخاف ان يقتلون، وأخى هارون هو أفصح منى لسانا، فأرسله معى ردءا يصدقنى إنى أخاف أن يكذبون[1]»**، وقوله تعالى: **«قال رب إنى أخاف أن يكذبون، ويضيق صدرى ولا ينطلق لسانى فأرسل الى هارون ولهم على ذنب فأخاف أن يقتلون[2]»**، حيث افاد هنا القول الكريم ان حق الدفاع تتعدد مجالاته لتشمل الانتصار لكل حق أيا كان صاحبه ومهما كانت طبيعته او المنتفعون، وسواء كان ذلك الحق عاما أم خاصا، بل سواء كان ذلك المدافع عن الحق متطوعا، او وكيلا بالخصومة، او أجيراً لدى جهة ليتولى الدفاع عن حقوقها، وتمثيلها فى الخصومات التى تتعلق بها .

٩- وفى الا صطلاح الفقهى:

لم أقرأ تعريفا له، بيد أنه على ضوء ما سبق - يمكن تعريفه بأنه **«مجموعة من الاجراءات أو التصرفات التى تستهدف تبصير العدالة، والانتصار للحق، والتماس الأسباب التى تؤدى إلى رفع الظلم، او منع وقوعه»** .

ومن هذا التعريف يبدو ان حق الدفاع ذو اعتبارين:

١٠- **أولهما**: اعتبار عام يتعلق بمصلحة المجتمع العامة فى التطبيق الصحيح للتشريع، والوصول إلى العدل ورفع الظلم عن المظلومين او منع وقوعه بهم، ومن ثم يأمن افراد المجتمع على مقدرات حياتهم، فيعظم عطاؤهم لوطنهم، ويتأكد انتماؤهم

---

(١) القصص - ٣٣، ٣٤ .
(٢) الشعراء - ١٢ - ١٤ .

لبلادهم، ومن ثم يرتقى المجتمع ويتقدم .

١١- ثانيهما : اعتبار خاص يتمثل فى حق شخص بعينه أو عدة اشخاص معينين فى رفع الظلم عنهم أو استرداد ما أخذ منهم على غير سند شرعى، أو تبرئة ساحتهم من اتهام وجه اليهم أو شبهات حامت حولهم .

ومن ثم كان حق الدفاع ذا اعتبار على درجة كبيرة من الأهمية بالنسبة للفرد وللجماعة معاً .

كما يبرز هذا التعريف نطاق حق الدفاع، وانه لا يقتصر على مجال الدفاع القضائى وانما يشمل الانتصار للحق أيا كان ميدانه، ومهما كانت طبيعته طالما أنه يصدق عليه مسمى الحق .

١٢- أدلة مشروعية حق الدفاع:

والدفاع كحق على تلك المنزلة من الأهمية قد قامت الأدلة على مشروعيته من كتاب الله تعالى وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم والمعقول .

١٣- أولا: من القرآن الكريم:

(١) يقول الله تعالى: «أو من ينشأ فى الحلية، وهو فى الخصام غير مبين[1] »، حيث دلت الآية الكريمة على أن السكوت عن بيان الحجة وقت الخصام شىء مذموم[2]، فيكون حراما، وإذا كان حراما، تكون إبانة الحجة وقت الخصام واجبة لما هو مقرر أن ما يدفع الحرام يكون واجباً .

(٢) وقول الله تعالى: «وهل أتاك نبأ الخصم إذ تسوروا المحراب إذ دخلوا على داوود ففزع منهم قالوا لا تخف خصمان بغى بعضنا على بعض فاحكم بيننا بالحق ولا تشطط، واهدنا إلى سواء الصراط، إن هذا اخى له تسع وتسعون نعجة، ولى

---

(١) الزخرف - ١٨ .

(٢) القرطبى - الجامع الاحكام القرآن الكريم - جـ ١٦ - ص ٧٢ طبعة الهيئة العامة للكتاب .

نعجة واحدة، فقال اكفلنيها وعزني في الخطاب، قال، لقد ظلمك بسؤال نعجتك إلى نعاجه، وإن كثيرا من الخلطاء ليبغي بعضهم على بعض إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقليل ما هم وظن داود إنما فتناه فاستغفر ربه وخر راكعاً وأناب[1] »

١٤ - ووجه الادلة في الآية الكريمة على المطلوب:

انها تخبر عن خصومة عرضت وقائعها امام نبي الله داود عليه السلام، ادعى احد طرفيها انه قد ظلم من الطرف الأخر، وقدم حجته مقرونة بأن خصمه قد عزه في الخطاب اي كان اقوى منه إبانة في تحقيق مراده على حساب الحق الواضح للمدعي .

وقد مارس المدعي حق الدفاع عن نفسه، فبين مدى مالحقه من ظلم فعله به، خصمه حيث انه لا يملك سوى نعجة واحدة كما قال جمهور المفسرين وخصمه يملك تسعا وتسعين، ومع ذلك طمع في نعجة المدعي وطلب منه التنازل عنها له، وبعد ان قدم حجته وعرض قضيته ودافع عن حقه، قرر نبي الله داود عليه السلام أنه ان كان الأمر كما يقول المدعي يكون المدعى عليه ظالما[2]، حيث حكم بعد سماع حجة المظلوم ودفاعه، دون ان يسمع رد الآخر، وكان سببا للوقوع في ذنب استغفر ربه منه وخر راكعا وآناب[3].

وان كان جمهور الفقهاء والمفسرين يرون ان الحكم لأحد الخصمين قبل السماع من الآخر لا يجوز على الانبياء، ومجمل القصة يدل على ان الحكم القضائي قد جاء بعد دفاع وإبانة، وهو ما يجب أن يكون، بيد أن القضية وان كانت منقولة عن شرع من قبلنا، إلا أنه من المقرر شرعا ان شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يوجد دليل ناسخ، وليس في شرعنا هذا الحكم، بل العمل عندنا على وفقه .

(٣) يقول الله تعالى: «واستبقا الباب وقدت قميصه من دبر وألفيا سيدها لدى الباب قالت ما جزاء من أراد بأهلك سوءا إلا أن يسجن أو عذاب أليم، قال هي

---

(١) سورة ص - ٢١ - ٢٤ .

(٢) راجع في تفصيل هذه الفضيلة تفسير القرطبي - السابق - ج١ ١٥ - ص ١٦٤ وما بعدها .

(٣) المرجع نفسه - ص ١٨١ .

راودتني عن نفسي، وشهد شاهد من أهلها إن كان قميصه قدّ من قبل فصدقت وهو من الكاذبين، وان كان قميصه قدّ من دبر فكذبت وهو من الصادقين فلما رأى قميصه قد من دبر قال إنه من كيدكن إن كيدكن عظيم، يوسف أعرض عن هذا واستغفري لذنبك انك كنت من الخاطئين[1]. »

ووجه الدلالة في تلك الآية الكريمة على المطلوب:

انها قد حكت عن مخاصمة بين إمرأة العزيز، ونبي الله يوسف تتهمه فيها بالتعدى على عرضها وقدمت دعواها مقرونة بطلب توقيع أقصى عقوبة عليه وهي إما السجن أو العذاب الأليم، فما كان من نبي الله يوسف وقد سمع منها هذا الاتهام الظالم الشنيع إلا أن بادر بنفيه عن نقسه مقروناً بتقديم حجته ودفاعه عن نفسه، ثم تأيدت تلك الحجة الدافعة بما يصدقها من قرائن الاحوال التي تشهد على الزوجة لا لها، فإن لسان الحال ابلغ من لسان المقال[٢٠٩]، وبعد ذلك الدفاع ظهور المستور وتجلت الحقيقة وحصحص الحق، وقد وردت القصة في القرآن الكريم على هيئة خبر يفيد الإنشاء كأنها تفيد أن ذلك ما يجب أن يكون فلا يحكم في قضيته إلا بعد أن يتجلى وجه الحق فيها من خلال الدفاع، وهو ما يدل على مشروعيته.

ولئن كانت الآية قد وردت في شرع من قبلنا، إلا أن شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يوجد دليل ناسخ، وليس في شرعنا ما ينسخ هذا الحكم بل العمل عندنا على وفقه.

٤- يقول الله تعالى: « **إن الله يأمر بالعدل والاحسان[٣]** » ويقول الله تعالى: « **ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا أعدلوا هو أقرب للتقوى[٤]** ».

ويقول الله تعالى: « **إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها، وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل إن الله نعما يعظكم به إن الله كان سميعا بصيراً[٥]** ».

---

(١) يوسف - ٢٥، ٢٩ .
(٢) تفسير القرطبي - حـ ٥ - ص ١٧٢ .
(٣) النحل - ٩٠.
(٤) المائدة - ٨.
(٥) النساء - ٥٨.

ووجه الدلالة فى هذه الآيات الكريمة على المطلوب:

انها قد دلت على وجوب اقامة العدل فى جميع الاحوال، حتى ولو كان الحكم صادرا على قوم لا تكن لهم ودا، ولاشك ان من أهم الوسائل التى تؤدى إلى اقامة العدل وجود الدفاع الذى يبصر القاضى ويجلى وجه الحق فى القضية، ويتحدث بلسان المدعى عليه، فقد يلجم الاتهام لسانه ويربك حجته، ودفع تهمته واضحة فى الخصام ومن ثم تكون اهمية قيام الدفاع فى بيان حجته، ودفع تهمته واضحة لتجلية وجه الحقيقة وتبصير العدالة، والحكم بين الناس بالعدل ولما كان الدفاع وسيلة إلى العدل وهوو واجب، فإنه يكون على وفق حكمه لما هو مقرر فى قواعد الفقه الكلية: أن للوسائل حكم المقاصد، وان ما لا يتم الواجب إلا به يكون واجبا[1].

(٥) يقول الله تعالى: **«واستشهدوا شهيدين من رجالكم، فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء[2]»**، ويقول الله تعالى: **«واشهدوا ذوى عدل منكم[3]»**، ويقول الله تعالى: **«واشهدوا إذا تبايعتم[4]»**.

١٧ - ووجه الدلالة فى هذه الآيات الكريمة على المطلوب:

انها قد دلت على مشروعية التوثق لأداء الحقوق وطلبها والاحتجاج بها أمام القضاء، بل واتخاذها وسيلة للدفاع عن الحقوق إذ جحدت من المدعى عليه، وفى مشروعية ما يكون به الدفاع دليل على مشروعيته ومن ذلك قول الله تعالى: **«يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه[5]»**، حيث شرعت الكتابة للدفاع عن الحق والمطالبة به عند الجحود.

---

(١) الاحكام فى أصول الأحكام للآمدى -حـ ١ ص ١٥٧، المستصفى للغزالى - حـ١ - ص ٧١.
وراجع: د. محمد سلام مدكور - المدخل للفقه الاسلامى - ص ٢٨٥، دار النهضة العربية سنة ١٩٦٤، على حسب الله - اصول التشريع الاسلامى - ص ٣١٨ - دار المعارف.
(٢) البقرة - ٢.
(٣) الطلاق - ٢.
(٤) البقرة - من الآية ٢٨٢.
(٥) البقرة - من الآية ٢٨٢.

١٠٨- ثانيا: من السنة النبوية:

كما دلت سنة النبى صلى الله عليه وسلم - على مشروعية الدفاع وبينت أهميته في القضاء بين الناس بالعدل، حتى ليكاد من يقرأ ما جاء بشأنه فى السنة الشريفة يشعر أنه شرط من شروط اقامة العدل، والحكم بين الناس به ومن ذلك:

ما روى انه - صلى الله عليه وسلم - قال: «**إنما انا بشر وإنكم تختصمون إلىّ ولعل بعضكم ان يكون الحن بحجته من بعض، وأقضى بنحو ما اسمع، فمن قضيت له من حق اخيه شيئا فلا يأخذه، فإنما اقطع له قطعة من النار**[1]».

١٠٩- ووجه الدلالة فى هذا الحديث:

انه قد دل على مشروعية حق الدفاع، وبين ان هذا الحق قد يتفاوت قوة وضعفا وبيانا وحقا، على نحو يؤثر فى صدور الحكم، ويدل على أن الدفاع منه بمنزلة السبب من المسبب، والعلة من المعلول، حتى أن النبى - صلى الله عليه وسلفم - يقضى بناء على قوة الدفاع، حتى ولو يصادف ذلك الحكم محله، بيد أنه وإن كان ينفذ مثل هذا الحكم الذى صدو بناء على دفاع قوى لكنه لا يصادف الحق، اقول: مثل هذا الحكم وإن كان ينفذ قضاء إلا إنه ينفذ ديانة، فلا يحل المال به امام الله عز وجل.

والحديث يدل على مشروعية الدفاع، بل ووجوبه:

(٢) وعن وائل بن حجر قال: «وجاء رجل من حضرموت ورجل من كندة إلى النبى - صلى الله عليه وسلم - فقال الحضرمى: يا رسول الله، إن هذا قد غلبنى على أرض- كانت لأبى، قال الكندى: هى أرضى فى يدى أزرعها ليس له فيها حق فقال النبى - صلى الله عليه وسلم - للحضرمى: ألك بينة؟ قال: لا، قال: فلك يمينه، فقال يا رسول الله، الرحل فاحر لا يبالى على ما حلف عليه، وليس يتورع من شيىء.

---

(١) رواه الجماعة: أحمد وأصحاب الكتب السنة عن أم سلمة، ورواه الطبرانى فى الأوسط عن ابن عمر ،راجع: صحيح مسلم بشرح النووي - جـ ١٢ -ص ٤، نيل الأوطار للشوكانى جـ ٨ - ص ٣١٤ .

قال: ليس لك منه إلا ذلك فانطلق ليحلف، قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لما ادبر الرجل: أما لئن حلف على ماله ليأكله ظلما، ليلقين الله وهو عنه معرض[1] ».

٢٠- ووجه الدلالة فى الحديث على المطلوب:

انه قد دل على أن الحكم القضائى بأى حق لا يكون إلا بعد دفاع يبدى فيه من ظلم فى هذا الحق، حجته، ويقدم ادلته على ما يقول، فإذا عجز عن ذلك، واخفق فى دفاعه فإنه لا يكون حريا بأن يقضى بما يقول، فلما عجز المدعى عن إقامة البينة التى تمثل دفاعه عن حقه، استحلف النبى - صلى الله عليه وسلم - المدعى عليه، فلما حلف، لم يقض للمدعى بما قال.

(٣) وعن على - رضى الله عنه - أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: يا على إذا جلس اليك الخصمان فلا تقض بينهما حتى تسمع من الآخر، كما سمعت من الأول، فإنك إذا فعلت تبين لك القضاء[2] ».

٢١- ووجه الدلالة فى الحديث على المطلوب:

يقول الشوكانى: «فيه دليل على أنه يحرم على القاضى أن يحكم قبل سماع حجة كل واحد من الخصمين، واستفصال ما لديه والاحاطة بجميعه، والنهى يدل على قبح المنهى عنه، والقبح يستلزم الفساد، فإذا قضى قبل السماع من أحد الخصمين، كان حكمه باطلا فلا يلزم قبوله بل يلزم عليه نقضه ويعيده على وجه الصحة او يعيده قاض آخر، فإذا امتنع أحد الخصمين من الاجابة لخصمه جاز القضاء عليه لتمرده، ولكن بعد التثبت المسوغ للحكم كما فى الغائب على خلاف فيه معروف[3] »، وفى هذا من الدلالة على مشروعية حق الدفاع ما لا يخفى.

---

(١) رواه مسلم والترمذى - نيل الاوطار للشوكانى - جـ ٨ ص ٣٤١.

(٢) رواه أحمد وأبو داود والترمذى، راجع: نيل الاوطار للشوكانى - جـ ٩ ٣٠.

(٣) المرجع نفسه - ص ٣١١.

٢٢- ثالثا: ومن المعقول:

مشروعية الدفاع عن الحقوق أمام القضاء مما يدل العقل على وجودها ذلك ان إجماع العلماء منعقد على وجوب إقامة العدل بين الناس وهذا الواجب المجمع عليه لا يمكن القيام به على النحو المطلوب إلا إذا قام حق الدفاع ليكون من الحكم بالعدل بمثابة السبب الموصل اليه، أو العلة التى يدور مع نتيحتها، والنظر السليم يؤيد ذلك، فالدفاع امام القضاء له دخل كبير فى تكوين عقيدة المحكمة، وبدونه يكون الحكم بالعدل طلبا عزيز المنال بالنسبة للقاضى وللخصوم فى آن واحد معاً.

وبهذا يكون الدفاع عن الحقوق مشروعا بالكتاب والسنة والمعقول.

٢٣- شروط حق الدفاع:

ويبدو من تعريف حق الدفاع و بيان ادلته ان هذا الحق يحب أن يتوافر لقيامه شروط منها:

٢٤- أولا - ان يكون الدفاع عن الحق أمام القضاء:

يجب أن يكون الدفاع عن الحق فى مجلس القاضى، وحال انعقاد الخصومة بشروطها، ذلك انه من الحكم بمنزلة السبب من المسبب فوجب أن يكون امام القاضى ليتسنى اصدار الحكم على ضوئه.

والدفاع إذا لم يكن امام القاضى، فإنه لا يكون له قوة الالزام التى يتسم بها الحكم القضائى، وانما سيكون نوعا من رد العيب بظهر الغيب، وهو واجب اخلاقى اكثر منه واجبا قضائيا، وهو يختلف عن الحكم القضائى الملزم.

٢٥- ثانيا: أن يكون المدعى به شيئا معلوما:

وهذا الشرط معلوم بداهة لأنه إذا لم يكن الحق معلوما علما تنتفى به الجهالة، ويمكن الإحاطة به على نحو يمكن الدفاع من اكتشاف العناصر التى يستطيع الرد فيها، أو الإجابة عليها، ويمكن القاضى من الإلمام بالموضوع على نحو يوصله إلى

الحكم بالعدل، كما أمر الله عز وحل، فإن الدعوى لا تكون حرية بالقبول اصلاً، ويتحقق العلم بالمدعى به اما بالإشارة إليه عند القاضى إذا كان شيئا معينا بالذات، كما فى المنقولات، او ببيان الجنس والنوع والعدد والصفة إذا كان المدعى به من الديون أو المثليات التى تثبت فى الذمة، إذ الدين لا يصير معلوما الا ببيان هذه الأمور، اما إذا كان المدعى به من العقارات فإن العلم به يتحقق من خلال بيان حدوده وموقعه، ورقم القطعة إذا وجد، وكل ما يمكن به تمييزه وتحديده عما يختلط به من غيره.

وأهمية هذا الشرط تجيء من جهة أن المدعى عليه لا يلزم باجابة دعوى المدعى، إلا بعد معرفة المدعى به، وكذلك الشهود لا يمكنهم الشهادةعلى مجهول، ثم ان القاضى لا يتمكن من اصدار الحكم او القضاء بالدعوى إلا إذا كان المدعى به شيئا معلوماً.

٦ ٢- ثالثا: ان يكون مو ضوع الدعوى أمرا يمكن الزام المدعى عليه به:

وهذا الشرط يقتضى انه إذا لم يكن بالامكان الزام المدعى عليه بما يدعو به خصمه، فلا تقبل الدعوى، ولا تكون حرية بقيام حق الدفاع بموجبها لذلك، كأن يدعى إنسان أنه وكيل هذا الخصم عند القاضى فى امر من أموره أو يدعى على شخص بطلب صدقة، أو بتنفيذ عقد باطل[1]، فإن القاضى لا يسمع دعواه هذه إذا انكر الخصم ذلك، لأن الوكالة عقد غير لازم، فيمكنه عزل مدعى الوكالة فى الحال، والصدقة تصرف يقوم على الاحسان والتفضل، والله تعالى يقول: «**ما على المحسنين من سبيل والله غفور رحيم**[2]».

---

(١) ومثال ذلك أيضاً ان يكون المدعى به قد مضت عليه مدة لا تسمع فيها الدعوى، وهى مدة ثلاث وثلاثون سنة عند الحنفية، وعشرون عاما عند المالكية مع حضور رب الدين ويمكنه من الطلب به، وعدم وجود ما يمنع منه، ويرى بعضهم ان المدة ثلاثون وعاما وبعض الشافعية يقدرها بخمسة عشر عاما، راجع: حاشية ابن عابدين - حـ ٧ - ص ٤٨٥، وحاشية الجمل على شرح المنهاج - ص ٣٣٩ - طبعة مصطفى محمد، والشرح الصغير - حـ ٥ ص ٦٧ - طبعة صبيح.

(٢) التوبة - ٩١.

٢٧- رابعا: أن يكون المدعى به مما يحتمل الثبوت:

وأساس هذا الشرط ان دعوى ما يستحيل وجوده حقيقة او عادة تكون دعوى كاذبة، فمن يدعى على من هو اكبر منه سنا أنه ابنه لا تسمع دعواه لاستحالة ان يكون الاكبر سنا ولدا لمن هو اصغر منه، ومثل ذلك ما إذا قال لشخص معروف النسب من الغير، هذا ابنى لا تسمع دعواه[١].

ومثال ذلك أيضاً ما قرره فقهاء الحنابلة من ان المرأة إذا ادعت انقضاء عدتها قبل مرور اقل من تسعة وعشرين يوما ولحظة، فإنها لا تصدق ولا تقبل دعواها لأن هذه المدة هى أقل مدة للحيض وللطهر طوال فترة العدة التى أمر الله المرأة ان تتربص فيها[٢].

المطلب الثانى

مقومات حق الدفاع فى الفقه الإسلامى

٢٨- وحق الدفاع يقوم على مبادىء تأخذ فى الاعتبار المقاصد العامة للتشريع وما تتوخاه السياسة الشرعية من اجراءات يجب احترامها، حيث انها فى مجال الوصول إلى الحق تعتبر مقصدا مستقلا عنه لا يجوز الاخلال بها فى سبيله، إذ فى التضحية بها ضرر يفوق المضار الناشئة عن عدم ثبوت الواقعة أو الحكم على المدعى عليه بموجبها.

وهذه المبادىء تتوخى فى مجملها تمحيص الادعاء، وتبصير القضاة بحقائق الدعوى توطئه لصدور حكم عادل فيها، كما أن هذه المقومات تتصل بحق الدفاع من

---

(١) تكملة فتح القدير - جـ ٢ - ص ١٣٧ وما بعدها، بدائع الصنائع للكاسانى - جـ ٦ -ص ٢٢٢ وما تعدها، الدر المختار مع حاشية ابت عابدين - جـ ٤ ص ٤٣٨، المبسوط - جـ ١٧ - ص ٣٩.

(٢) وذلك لقول الله تعالى: « والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء» أى حيض، والثلاثة قروء بينهما طهران، واقل مدة الحيض عندهم اربع وعشرون ساعة، أى ان مدة الحيض ثلاثة ايام، ومدة الطهر اقلها عندهم ثلاثة عشر يوما، فيكون المجموع ستا وعشرين يوما يضاف اليهما ثلاثة ايام للحيض فيكون المجموع تسعا وعشرين يوما، تضاف إليها لحظة تؤكد تمام تلك المدة، راجع: حاشية ابن قاسم على الروض المرجع - جـ ٦ - ص ٦١٠.

جهة انها تعتبر مبررا شرعيا كافيا لاستعماله، وذلك مثل عدم جواز الحكم إلا إذا كان المدعى عليه حاضراً، أو ان تكون الدعوى مقرونة بأدلتها، والبينة على حق المدعى فيها، وكذلك اتاحة الحق للمدعى عليه أن يستأنف الحكم إذا وجد أنه لم يصب عين الحق فيما تضمنه وسنشير إلى هذه المبادىء بشيء من التفصيل الذى تقتضيه الدراسة.

٢٩- أولا - أن يغلب على ظن الوكيل بالخصومة أن موكله على حق:

من أهم مبادىء الدفاع أن يتحرى وكيل الخصومة (المحامى) عن توافر جانب الحق فيمن يوكله، وما يطالب به فى هذا الشأن ليس هو العلم المتيقن، وانما يطالب بما يغلب عليه ظنه بحكم علمه بأصول التشريع والمبادىء التى يقوم عليها، والاحكام التى يثيرها تطبيقه، فإذا وجد ان موكله ظالم وهو المعتدى، فإنه لا يجوز ان يكون وكيلا عنه.

وأساس ذلك ان حق الدفاع يتوخى بحسب ما شرع له غاية هى من اشرف الغايات وأنبلها، وهى اقامة العدل ورفع الظلم عن المظلومين، وهذه الغاية تقتضى من وكيل الخصومة ان يعمل فى اطار هذا الهدف، فإذا عمل وكيلا للظالم، فإنه يكون قد صادر على المطلوب من غاية حق الدفاع ومقاصده الشريفة.

كما أنه بهذا العمل سوف يكون معينا على الظلم، ووسيلة لصرف الحق عن أن يوضع فى محله الذى امر الله به، وسوف يؤدى عمله هذا إلى أكل اموال الناس بالباطل او افلات القتلة والمجرمين من إعمال حكم المشرع فيهم، فيكون بعمله هذا معينا على الفساد، ومشجعا للمفسدين والمجرمين، وهو ان قبل مثل تلك الوكالة سيكون اجره المستحق عنها حراما، كمن يأكل من مال الربا، او عائد الفاحشة، وقد نهانا الله تعالى عن أكل أموال الناس بالباطل سواء أكان ذلك بالمباشرة أم بالوكالة، وقد حذرنا النبى - صلى الله عليه وسلم - من قوة الدفاع إذا توخت أكل الحرام او الحكم بغير الحق، وتوعد على ذلك بقوله: «إنكم تختصمون إلى ولعل بعضكم ألحن

بحجته من بعض، وانما أقضى بينكم على نحو ما أسمع، فمن قضيت له من حق اخيه شيئا فلا يأخذه، فإنما اقتطع له قطعة من النار[١] »، وحسب الوكيل بالخصومة عن ظالم مثل هذا الوعيد من اشرف الخلق صلى الله عليه وسلم.

وفى خصوص تحريم الوكالة بالباطل يقول النبى صلى الله عليه وسلم فيما رواه عنه ابن عمر - رضى الله عنهما -: **« من خاصم فى باطل وهو يعلم لم يزل فى سخط الله تعالى حتى ينزع »**، وفى لفظ **« من أعان على خصومة بظلم فقد باء بغضب من الله »**[٢].

ولا يخفى ما ينطوى عليه ذلك من الوعيد المفيد للتحريم، بيد أنه قيد ذلك بشرطين هما أن تكون المخاصمة فى باطل، وأن يعلم وكيل الخصومة (المحامى) انه باطل، وتقييد هذا الامر المحرم بالشروط يدل على خطورته فى اعتبار الشارع.

وتحريم الوكالة بالخصومة عن المجرمين والظالمين، فيه نصر لهم، كما جاء فى حديث النبى صلى الله عليه وسلم - **« انصر اخاك ظالما أو مظلوما، قالوا يا رسول الله: تنصره مظلوما، فكيف ظالما ؟، قال: تمنعه من الظلم فإن ذلك نصره[٣] »**.

٢٩- مكرر - كما أن اقدام الوكيل بالخصومة على الدفاع عن خصم يعلم يقينا انه على الباطل سوف يندرج تحت حكم الآيات القرآنية الكريمة التى تحرم الجدال عن اولئك الذين يختانون أنفسهم، أى يخونونها باقتراف الجرائم والمنكرات، وذلك فى قول الله تعالى **« ولا تجادل عن الذين يختانون أنفسهم إن الله لا يحب من كان خوانا اثيما، يستخفون من الناس ولا يستخفون من الله، وهو معهم إذ يبيتون ما لا يرضى من القول، وكان الله بما يعملون محيطا، ها أنتم هؤلاء، جادلتم**

(١) سبق تخريج الحديث: راجع: سبل السلام للصنعانى - جـ ٤ ص ١٢١.
(٢) رواهما ابو داود: راجع نيل الأوطار للشوكانى - جـ ١ ص ٣٠٥.
(٣) رواه البخارى عن انس - رضى الله عنه - راجع: رياض الصالحين للنووى - ص ١٢٤ تحقيق محمد ناصر الالبانى - طبعة المكتب الاسلامى.

عنهم في الحياة الدنيا فمن يجادل الله عنهم يوم القيامة أم من يكون عليهم وكيلا[1] »، حيث دلت هذه الآيات الكريمة على ان الجدال عن المجرمين الذين تيقن ارتكابهم للجريمة دون عذر ينفعهم في رفع العقاب او تخفيفه يكون محرما، حيث يكون ذلك الجدال الذي يحاجج المدافع به عن الجاني الأثيم نوعا من ستر الجريمة والتواطؤ على تمرير فعلها دون عقاب، ولئن استطاع البعض أن يستر هذا الفعل عن عدالة القضاء، فإنه لن يستطيع ان يخفيه عن ربه الحكم العدل، الذي يعلم خافية الأعين، ولن يستطيع ذلك المدافع ان يجادل عنهم او حتى عن نفسه امام الله يوم القيامة، وفي هذا البيان القرآني من التوبيخ ما يدل على تحريم هذا العمل[2]، ومن ثم وجب ان يكون الدفاع بحق.

٣٠- ثانيا: - لا تقبل دعوى بلا بينة:

ومن مبادىء حق الدفاع انه لا يجوز قبول الدعوى بلا بينة، وان حدث تكون دعوى باطلة، ومما يدل على ذلك قول النبي - صلى الله عليه وسلم -: «**لو يعطى الناس بدعواهم لادعى رجال دماء قوم وأموالهم، لكن البينة على المدعي واليمين على من أنكر**[3] »، حيث دل هذا الحديث الشريف على انه لا يجوز قبول ادعاء بلا بينة، واساس ذلك: ان ترك الناس احرارا فيما يدعون بدون بينة سيترتب عليه من المفاسد ما لا يخفى، حيث يستطيع كل انسان ان يسيء استخدام حقه في الادعاء ليشوه بذلك شرف وسمعة من يريد من الناس، وسيؤدي ذلك إلى الانحراف بحق التقاضي عن غايته السامية، وليس بخاف ان مجرد الادعاء، كاف لتشوية السمعة حتى ولو أعفيته تبرئة الساحة، حيث تبقى الشبهة قائمة بعد تلك التبرئة، ومن ثم يكون الادعاء مؤيدا بما يدل على صدقه، وذلك سدا لذريعة التعدي على أعراض الناس، وحفظا لوقت القضاء من الضياع فيما لا طائل من ورائه.

---

(١) النساء - ١٠٧ - ١٠٩.
(٢) في هذا المعنى: تفسير القرطبي -جـ ٥ - ص ٣٧٨ وما بعدها.
(٣) حديث حسن رواه البيهقي وأحمد هكذا ومسلم والبخاري بلفظ آخر، راجع نصب الراية في تخريج احاديث الهداية، نيل الاوطار للشوكاني - جـ ٨ - ص ٣٤٤.

٢١- ثالثا: مساواة الخصوم فى حق الدفاع:

ومن المبادىء التى يقوم عليها حق الدفاع ان يتساوى الخصوم فى حق الدفاع، فلا يعطى احدهما حقه فى الدفاع عن دعواه، ويحرم الآخر من هذا الحق، ان ذلك لو حدث سيكون نوعا من الإرهاب والتسلط والاذعان القائم على القهر والغلبة والاذلال من طرف لآخر، ومثل ذلك لا يستقيم مع شرع الله ولا مع مبادىء العدالة، يدل على ذلك ما رواه الدارقطنى ان النبى - صلى الله عليه وسلم - قال: **«من ابتلى بالقضاء بين المسلمين فليسو بينهم فى المجلس والاشارة والنظر ولا يرفع صوته على أحد الخصمين اكثر من الآخر[1]»**، كما يدل على ذلك - أيضاً - ما روى عن على - رضى اله عنه - ان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: **« يا على إذا جلس اليك الخصمان فلا تقضي بينهما حتى تسمع من الآخر كما سمعت من الأول، فإنك ان فعلت ذلك تبين لك القضاء[2]»**، ولا يخفى ما يدل عليه هذان الحديثان الشريفان من وجوب اتاحة الفرصة كاملة لكل اطراف الدعوى حتى يبينوا اساس دعواهم وما يقوى ادعاء كل منهم، وان اتباع هذا المسلك يؤدى إلى صدور حكم عادل فى القضية.

٢٢- رابعا: حضور المدعى عليه أو وكيله:

نظرا لأن مبادىء التشريع تمنع ان يسمع القاضى بينة أحد الخصمين دون الآخر اقتضى ذلك أن يكون المدعى عليه حاضرا حتى يمكن اقامة الحجة عليه واتاحة الفرصة له ليرد دعوى المدعى، فإن قضى عليه دون حضوره فإن ذلك يعتبر بحسب الاصل - مصادرة على المطلوب، وحكما فى الواقعة دون سماع اقوال كل من طرفيها، ومثل ذلك لا يجوز.

---

(١) نصب الراية - جـ ٤ - ص ٧٣.

(٢) رواه احمد وابو داود والترمذي - نيل الاوطار للشوكانى - جـ ٨ - ص ٣٠٩، وقد جاء فى كتاب عمر إلى أبى موسى الاشعرى: « أس بين الناس فى وجهك وعدلك ومجلسك حتى لا يطمع شريف فى حيفك ولا ييأس ضعيف من عدلك»، راجع نصب الراية - السابق - ص ٦٣، ٨١.

يدل على ذلك ما روى عن عمرو بن عثمان بن عفان قال: «أتى عمر بن الخطاب رجل قد فقئت عينه، فقال له عمر تحضر خصمك، فقال له: يا أمير المؤمنين أما بك من الغضب إلا ما أرى؟فقال له عمر، فلعلك قد فقأت عيني خصمك معا، فحضر خصمه قد فقئت عيناه معا فقال: اذا سمعت حجة الآخر بان القضاء»، حيث دل هذاالأثر على ان عمر بن الخطاب قد اشترط حضور الخصم حتى يقضى عليه ولا يعلم له فى ذلك مخالف من الصحابة فيكون اجماعا[1]، وعدم جواز القضاء على الخصم فاستتر، وهو مذهب الحنفية[2] وفى نظرنا ان عدم جواز الحكم على الغائب يجب ان يتقيد بأمرين:

٢٣- أولهما: عدم التعسف فى استعمال هذا الحق:

فإذا كان المدعى عليه يمكن حضوره وامتنع دون عذر فإنه يكون متعسفا فى استعمال حقه، ومن ثم لا يكون حريا بالحماية الممنوحة له بناء على حق الدفاع وعلى هذا التخريج تحمل آراء الفقهاء الذين ذهبوا إلى عدم جواز القضاء على الغائب[3].

٢٤- ثانيهما: الا يترتب عليه فوات مصلحة أرجح منه:

فإذا غاب الشخص غيبة طويلة وتضررت زوجته فإنه يجوز الحكم عليه حال غيابه او فقده وذلك على نحو ما قرره القانون ٢٥ لسنة ١٩٢٩ بالتسبة للمفقود، حيث اجاز للقاضى ان يحكم بموته بعد مضى اربع سنوات فى حالة غلبة الهلاك، أما إذا خرج الانسان وغاب فى ظروف لا يغلب فيها الهلاك، فإن القانون يفوض امر المدة التى يحكم فيها بموته بعدها إلى القاضى، وإذا تضررت زوجته من بعده عنها، فإنه يجوز لها أن تطلب من القاضى ان يطلقها عليه حتى ولو كان له مال تستطيع الانفاق منه[4]، والقضاء على الغائب البعيد الغيبة فى حقوق الناس جائز اذا كان بيد المدعى بينة وهو مذهب المالكية والشافعية والحنابلة[5].

---

(١) المحلى لابن حزم - جـ ٩ - ص ٣٦٨.
(٢) المبسوط - جـ ١٧ - ص ٣٩، بدائع الصنائع - جـ ٦ - ص ٢٢٢.
(٣) المرجع نفسه - ص ٣٦٩، حيث يرى ابن حزم ان ذلك هو الضلال بعينه، وهو الجور المبين والفسق المتين، والتعاون على الأثم والعدوان.
(٤) مادة ١٢ من القانون ٢٥ لسنة ١٩٢٩م.
(٥) بداية المجتهد - جـ ٢ - ص ٤٦٠، مغنى المحتاج - جـ ٤ - ص ٤٠٦، المغنى- جـ ٩ - ص ١١٠.

٢٥- خامسا: لا يجوز الاعتداد باجراء باطل:

إذا كان اجراء الضبط الذى اتخذ ضد المدعى عليه باطلا، فلا يجوز ان يعتد به، وتبدو اهمية ذلك المبدأ فى حماية خصوصيات الناس، وأسرار حياتهم أو ما يجرى خلف الابواب المغلقة.

وقصة عمر بن الخطاب تدل بوضوح على ذلك، فقد اورد صاحب كنز العمال عن ثور الكندى: ان عمر رضى الله عنه كان يمشى بالمدينة ليلا فسمع صوت رجل فى بيت يتغنى، فتسور عليه فقال عمر يا عدو الله: اظننت ان الله يسترك وانت فى معصية؟ فقال، وانت يا أمير المؤمنين لا تعجل على؛ ان كنت قد عصيت الله واحدة فقد عصيته فى ثلاث، قال «ولا تجسسوا» وقد تجسست، وقال، «واتوا البيوت من أبوابها»، وقد تسورت علىّ، ودخلت على بغير إذن، والله تعالى يقول: «لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها»، قال عمر: هل عندك من خير ان عفوت عنك؟ قال: نعم؛ فعفا عنه وخرج وتركه[١] حيث يتوتب على اتخاذ اجراء يخالف مبادىء الشريعة عدم الاعتداد به.

ومن ذلك الاكراه على الإقرار بأمر لا اثر له فى الحكم، يدل على ذلك قول النبى - صلى الله عليه وسلم - «رفع عن امتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه[٢]»، حيث دل الحديث على عدم جواز الاعتداد بكل تصرف يجىء، وليد اكراه مادى أو معنوى، ومن ثم لا تقوم به حجة، فالاقرار إخبار، والخبر الذى ترجع كذبه لا يكون حجة، والاكراه دليل على رجحان الكذب[٣]، ولذلك يقول عمر بن الخطاب - رضى الله عنه -: «ليس الرجل بأمين على نفسه إذا جوّعته أو ضربته او وثقته[٤]»، ولذلك ذهب جمهور الفقهاء إلى أنه لا يعتد بالاقرار الذى يجىء، وليد الاكراه او القسر[٥].

(١) كنز العمل فى سنن الاقوال والأفعال - جـ ٢ ص - ١٦٧ - طبعة حيدر اباد سنة ١٣١٢هـ.
(٢) مجمع الزوائد - جـ٦ - ص ٢٥٠ - مكتبة القدس بالقاهرة سنة ١٣٥٣هـ.
(٣) تحفة الفقهاء - جـ٣ - ص ٢٧٢ وما بعدها - مطبعة جامعة دمشق.
(٤) سنن البيهقى - جـ٧ - ص ٣٥٩.
(٥) راجع: نهاية المحتاج -جـ٥ - ص٧١، تحفة الفقهاء - السابق - المغني لابن قدامة جـ٥ - ص١١٠، تبصرة الحكام لابن فرحون - جـ٢ - ص ١٤٢.

٢٦- سادسا: لا يجوز اهمال إجراء واجب:

كما لا يجوز إهمال إجراء واجب، فإذا كانت الشريعة قد تطلبت اجراء لتمام اسناد التهمة، فلا يجوز اهماله حتى ولو كانت التهمة ثابتة فعلا، فلو شهد اقل من اربعة على الزنا، لا يعتد بشهادتهم رغم ان اليقين قد يحدث بشهادة واحد أو اثنين، ولو أقر الزانى على نفسه اقل من اربع مرات فلا يعتد بإقراره وقد فعل النبى - صلى الله عليه وسلم - ذلك مع ماعز، حيث اعرض عنه اربع مرات بعد اقراره فى كل مرة بالزنا، ثم سأله: أبك جنون؟، هل أحصنت؟، وفى رواية انه **قال** له، لعلك قبلت أو غمزت أو نظرت، **قال**: لا يا رسول الله، لقد أتيت منها حراما ما يأتيه الرجل من زوجته حلالا، وعن أبى هريرة - رضى الله عنه - **قال**: «جاء الاسلمى إلى النبى - صلى الله عليه وسلم - فشهد على نفسه انه أصاب امرأة حراما أربع مرات، كل ذلك يعرض عنه، فأقبل عليه فى الخامسة **فقال**: أباشرتها؟، **قال** نعم، **قال** كما يغيب المرود فى المكحلة والرشاء فى البئر؟، **قال** نعم، **قال**: فهل تدرى ما الزنا؟، **قال** نعم، أتيت منها حراما ما يأتى الرجل من امرأته حلالا **قال**: فما تريد بهذا القول؟، **قال**: أريد أن تطهرنى، فأمر به فرجم[1] »، حيث دل هذا الحديث على أنه لا يجوز الحكم باسناد التهمة إلا إذا استنفذت تلك الدفوع كاملة، فإن كان المقر امرأة، وكانت حاملا، فإن اسناد التهمة إليها يتأجل حتى يفطم طفلها[2].

٢٧- سابعا: الدفاع الشرعى سبب للإباحة:

وإذا اتى الجانى الفعل المكون للجريمة دفاعا عن نفسه او عرضه او ماله فإنه يكون مباحا[3]، **فقد روى سعيد بن منصور ان عمر بن الخطاب** - رضى الله عنه - كان يوما يتغذى إذ جاء رجل يعدو، وفى يده سيف ملطخ بالدم ووراءه قوم يعدون

(١) رواه داود والدارقطنى، راجع: نيل الاوطار للشوكانى - جـ٧ - ص ١١٢.
(٢) ومثلها ذوى المرض المرجو زواله، راجع: نيل الاوطار للشوكانى - جـ٧ - ص ١٢٥ وما بعدها.
(٣) اى ان حق الدفاع الشرعى يكون مبررا لاستعمال حق الدفاع القضائى، وليس المراد به هنا أنه ند له أو مقابل لفكرته فى تلك الدراسة.

خلفه، فجاء حتى جلس مع عمر، فجاء رجال يعدون خلفه قائلين يا أمير المؤمنين: ان هذا قتل صاحبنا، فقال عمر له: ما يقولون؟، قال: يا أمير المؤمنين: إنى ضربت فخذى امرأتى، فإن كان بينهما أحد فقد قتلته، فقال عمر: ما يقول؟، قالوا يا أمير المؤمنين: انه ضرب بالسيف فوقع فى وسط الرجل وفخذى المرأة، فأخذ عمر سيفه فهزه ثم دفعه إليه وقال: إن عادوا فعد[1] »، حيث دل هذا الأثر على الفعل المكون للجريمة إذا جاء دفاعا عن الشرف او العرض او النفس فإنه يكون مباحا بشرطين:

أولهما: مفاجأة الجانى بالتعدى، بحيث لا يكون عنده سابق علم به، فإن كان يعلم وترصد للجانى كان ذلك قتلا عمدا، ومن ثم يختلف الحكم.

ثانيهما: ان يكون التعدى قائما وقت الجناية، فإذا كانت الجريمة قد تمت وعلم بها من اعتدى على شرفه أو ماله، ثم تتبع الجانى فقتله، فإن ذلك لا يكون دفاعا شرعيا، كما يجب ان يكون رد فعل التعدى على الشرف فى ظل ما أثارته الجريمة فى نفس الفاعل من حماس، كما يجب - بداهة - ان يكون من يدعى الدفاع الشرعى صادقاً فى دعواه.

٣٨- ثامنا: لا يجوز التفتيش أو انتهاك الأسرار إلا للضرورة:

ومن مبادىء حق الدفاع انه لا يجوز التفتيش الذاتى او تفتيش البيوت او السيارة او الاطلاع على المكاتبات او الرسائل الخاصة، او مراقبة التليفونات إلا لضرورة قوية او مصلحة ارجح من المفسدة الناشئة عن ترك التفتيش يدل على ذلك ما روى عن ابن عباس ان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: **« لا تستروا الجدر من نظر فى كتاب أخيه بغير إذنه فإنما ينظر فى النار، وسلوا الله ببطون اكفكم ولا تسألوه بظهورها فإذا فرغتم فامسحوا بها وجوهكم »**، حيث دل هذا الحديث على أنه لا يجوز النظر فى كتاب الانسان الخاص كالرسائل الشخصية ومثلها المكالمات الهاتفية

---

(١) مصنف عبد الرازق - جـ٧ - ص ٣٠٤، الامام الشافعى - جـ٦ - ص ٢٦٧، والمغنى لابن قدامة - جـ٨ - ص٢٤٨، جـ٩ - ص ١٦٥.

والفاكسية، إلا بإذنه، إذا حدث على خلاف اذنه ودون رضاه، فإنه يكون هدرا لا يعتد به.

٣٩- فإذا قامت ضرورة، او اقتضت المصلحة العامة ذلك فإنه إذا تعارضت المصلحة العامة مع المصلحة الخاصة قدمت الأولى لاهميتها، وذلك اعمالا للقاعدة الفقهية التى تقضى بأنه: «يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام[1]».

وبناء على ذلك امر النبى - صلى الله عليه وسلم - بتفتيش الظعينة التى حملت رسالة حاطب ابن ابى بلتعة إلى اهل مكة، وذلك كما روى على - رضى الله عنه - **قال:** «بعثنى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - انا والزبير بن العوام والمقداد بن الاسود، **فقال:** انطلقوا حتى تأتوا روضة خاخ (**مكان بين مكة والمدينة**)، فإن بها ظعينة (أى امرأة فى هودج)، ومعها كتاب فانطلقنا تعادى بناخيلنا، فإذا نحن بالظعينة، **فقلنا:** أخرجي الكتاب، **فقالت:** ما معي من كتاب **فقلنا** لتخرجن الكتاب او لتلقين الثياب، فأخرجته من عقاصها فأتينا به رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فإذا فيه: «من حاطب بن ابى بلتعة إلى ناس من المشركين من اهل مكة يخبرهم ببعض امر رسول الله - صلى الله عليه وسلم - **فقال** عليه السلام لحاطب: ما هذا؟، **قال:** يا رسول الله لا تعجل على انى كنت امرأ، ملصقا فى قريش، ولم أكن من أنفسها، وكان من معك من المهاجرين لهم قرابات بمكة يحمون بها أهليهم وأموالهم، فأردت ان اتخذ عندهم يدا يحمون بها قرابتى، وما فعلت ذلك كفرا او ارتدادا، ولا رضا بالكفر بعد الإسلام فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لقد صدقكم، **فقال** عمر: دعنى اضرب عنق هذا المنافق، **فقال:** إنه شهد بدرا، وما يدريك لعل الله قد اطلع على اهل بدر **فقال: اعملوا ما شئتم فإنى قد غفرت لكم**[2]»، حيث دل هذا الحديث على انه لا يجوز التفتيش إلا عند قيام تهمة قوية مع ضرورة تقتضيها مصلحة عامة تبيح هذا العمل.

---

(١) ابو داود مع عون المعبود - جـ٧ - ص ٣٣٢ - دار الكتاب العلمية ببيروت مجلة الأحكام العدلية - جـ١ - قاعدة ٢٦.

(٢) عمدة القارىء بشرح صحيح البخارى -جـ١٤ - ص٢٥٤ - إدارة الطباعة المنيرية، سنن البيهقي -جـ- ص١٤٦.

٤٠- تاسعا: تعدد درجات التقاضي:

ومن مقومات حق الدفاع ان تتعدد درجات التقاضى، حتى إذا أخفق الدفاع فى درجة منها او لم تتبصر المحكمة حجته، فإنه يجوز له ان ينقض الحكم امام محكمة أعلى، وهذا المبدأ لن يتسنى إعماله إلا من خلال تعدد درجات التقاضى.

وقد بين الفقهاء الحالات التى يجوز فيها نقض الحكم ومنها إذا أصدره قاض غير مختص او متهم بالفسق او الرشوة ولا يجوز قضاؤه، والنقض هنا واجب[١].

كما يجوز نقض الحكم لمخالفة نص فى الكتاب او السنة او الاجماع، مثل القضاء بحل متروك التسمية عمدا، ومثلهالحكم بادخال لحوم لم تذبح وفق احكام الشريعة الاسلامية، او ان يقدم الحكم حق وارث على سداد الدين، او ان يحكم القاضى بحل المطلقة ثلاثا بعقد الزواج الثانى بلا دخول حقيقى لمخالفة حديث العسيلة، او الحكم بحل نكاح المتعة، او الحكم بتوريث ذوى الأرحام مع وجود اصحاب الفروض او العصبات، او الشفعة للجار عند من لا يرى جوازها[٢]، وكذلك يجوز نقض الحكم إذا بنى على سبب يظن القاضى وجوده وهو ليس موجودا، مثل الحكم بناء على شهادة كافرين لا يعلم القاضى بكفرهما[٣]، وهذه مجرد أمثلة لحالات يجوز نقض الحكم فيها، تدل على أن مبدأ نقض الاحكام وتعدد درجات التقاضى من الامور المقررة فى التشريع، وهو يعتبر من أعظم مقومات حق الدفاع.

٤١- عاشرا: الإكراه على الجناية موجب للإعفاء:

ومن مقومات حق الدفاع ان الإكراه على الجناية يعد سببا للإعفاء من المسئولية عنها، فإذا ارتكبت الافعال المكونة فى ظل الإكراه فلا عقاب، يدل على ذلك ما رواه البخارى عن صفية بنت أبى عبيد: «أن عبدا من رقيق الامارة وقع على فتاة

---

(١) د. محمد رأفت عثمان – التنظيم القضائى فى الفقه الاسلامى – ص ٥٦٢ – دار البيان – الطبعة الثالثة.

(٢) الشرح الصغير للدردير – جـ٥ – ص ٢١، د.محمد رأفت عثمان – السابق – ص ٥٦٧.

(٣) د. محمد رأفت عثمان – ص ٥٦٨.

فاستكرهها حتى افتضها، فجلده عمر الحد ونفاه، ولم يجلد الوليدة من أجل أنه استكرهها[1] »، وروى ابن المنذر وغيره عن النزال بن سبرة قال: «كنا مع عمر بن الخطاب بمنى، فأتوا بامرأة ضخمة على حمار، فقالوا: زنت، وجاء قومها يثنون عليها خيرا، وجعلت تبكى، فقال عمر: إن المرأة ربما استكرهت، قال: قالت : يا أمير المؤمنين إنى كنت امرأة يرزقنى الله من هذا الليل ما شاء الله أن يرزقنى، وأنى قمت ذات ليلة حتى إذا نعست اتيت فراشى فنمت فلم اشعر إلا برجل قد ركبنى، فقال عمر: لو قتلت هذه المرأة خشيت ان يعذب ما بين الأخشبين، قال: ثم خلى عنها[2] »، حيث دل هذان الأثران على أن الاكراه على الجريمة مما يعفى من المؤاخذة عليها ومن ثم كان الإكراه من مقومات حق الدفاع لذلك.

٤-٢- ويأخذ حكم الإكراه: الاضطرار لفعل العمل المحرم، بأن تلجىء الحاجة الإنسان إلى فعل الجريمة، وذلك على نحو ما رواه البيهقى: ان امرأة استسقت راعيا فأبى ان يسقيها إلا أن تمكنه من نفسها، ففعلت، فرفع ذلك إلى عمر، فقال لعلى: ما ترى فيها، قال: إنها مضطرة، فأعطاها عمر شيئا وتركها(٣) »، حيث دل هذا الاثر على إن الاضطرار مما يمثل سبباً للإعفاء.

وبعد فهذا ما يسر الله تعالى لنا جمعه وكتابته فى هذا الموضوع المهم، وهو المبادىء العامة لحق الدفاع امام القضاء فى الفقه الإسلامى، ادعو الله تبارك وتعالى أن ينفع به، وأن يجعله خالصا لوجهه، وأن يغفر لى ما يكون قد بدا منى فيه من تقصير أو خطأ، وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم،

والحمد لله رب العالمين.

---

(١) فتح البارى بشرح صحيح البخارى - جـ١٢ - ص ٣٢٢.
(٢) سنن البيهقى - جـ٨ - ص٢٣٥، وكنز العمال - جـ٣ - ص ٨٧.
(٣) سنن البيهقى - جـ٨ - ص٢٣٦.

رؤية الله

تعالى - بالأبصار بين الإثبات والإنكار

د . عبد الحميد على عز العرب

الأستاذ المساعد بقسم العقيدة

كلية الدراسات الأسلامية والعربية للبنين بالقاهرة

تناولت هذا البحث فى أربعة مباحث بعد تمهيد

التمهيد : عرضت فيه بإيجاز لمنشأ الخلاف فى المسألة وتحرير محل النزاع.

المبحث الأول: مذهب أهل السنة ووقع فى مطلبين

المطلب الأول: المسلك العقلى المحض فى المسألة

المطلب الثانى: المسلك العقلى القائم على السمع

المبحث الثانى : مذهب المعتزلة : أشتمل على ثلاثة مطالب :-

المطلب الأول: أدلتهم العقلية

المطلب الثانى: أدلتهم السمعية

المطلب الثالث: موقفهم من أدلة وقوع الرؤية.

المبحث الثالث: رؤية الله تعالى فى الدنيا .

المبحث الرابع: رؤية النبى صلى الله عليه وسلم - ربه تعالى - فى الدنيا.

رؤية الله بالأبصار بين الإثبات والإنكار

مقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد وعلى أله وأصحابه أجمعين.

وبعـــــد

فإن مسألة رؤية الله تعالى بالإبصار واحدة من مسائل عديدة تتصل بالعقيدة الإسلامية التى كثر فيها الجدل ونشط فيها الخلاف (**فقد طال نزاع المنتمين إلى الملة فيها**) [1] والحديث عن هذه المسألة أعنى رؤية الله بالإبصار بين الإثبات والإنكار الذى أخترناه، موضوعا لهذا البحث يقتضى منا بحث جملة نقاط نطرحها على النحو التالى:

١- تحت أى من الأحكام العقلية تندرج رؤية الله تعالى بالأبصار، أهى فى نطاق الممكنات أم فى دائرة المستحيلات.

٢- وعلى تقدير امكانها أتظل فى بؤرة الإمكان كما قيل إن (**كل ما قرع سمعك من الغرائب فذره فى بقعة الإمكان ما لم يدل عليها قائم البرهان**) [2] أم أن هناك من البراهين ما يقطع بوقوعها.

٣- وعلى تقدير وقوع رؤيته تعالى بالأبصار ففى أى الداريين تكون؟ أينسحب ذلك الوقوع على دارى الدنيا والأخرة أم تظل الرؤية ممكنة فى الدنيا ويكون وقوعها قاصراً على الأخرة.

---

(١) شرح المواقف الموقف الخامس تحقيق د/ أحمد المهدى ص ١٨٥ السيد الشريف الجرجانى

(٢) شرح المقاصد جـ ٥ تحقيق صالح شرف ص ٨٣.

٤- وعلى تقدير وقوعها فى الآخرة ففى أى المشاهد تكون وعلى أى كيفية تتم ومن ذا الذى ينال ذلك الشرف العظيم ويحظى بتلك اللذة التى لا تساميها لذة.

ولابد أن نمهد لذلك كله ببيان أمرين هامين: أحدهما منشأ الخلاف فى هذه المسألة، وثانيهما تحرير محل النزاع فيها.

تمهيد

(أ) منشأ الخلاف فى مسألة الرؤية

نشير بادئ ذى بدء إلى أن مسألة رؤية الله تعالى بالأبصار ليست المسألة الأولى ولا الأخيرة من مسائل العقيدة الإسلامية التى وضعت على بساط البحث من مسائل العقيدة الإسلامية فى الفكر الأسلامى وتناولها المتكلمون والحكماء من مفكرى المسلمين بالنظر.

والبحث كذلك ليست مسألة الرؤية هى المسألة الوحيدة التى وردت بشأنها آيات من القرآن الكريم خفى على بعض العقول فهمها فلم يدركوا مغازيها ولم يفهموا مرامها فوهموا أن بينها شيئا من التعارض أو التناقض تعالى الله عن ذلك علوا كبيراً بيدا أننى أشير هناك إلى أن مسألة الرؤية لم ينشأ البحث فيها استقلالاً وإنما جاء متفرعا وتبعا للبحث فى مسألة أخرى هى ثانية مسائل العقيدة الإسلامية[1] التى وقع فيها الخلاف وأعنى بها مسألة صفات الله عز وجل.

ذلك أن الصحابة رضوان الله عليهم تلقوا ما جاء به النبى صلى الله عليه وسلم من الكتاب والسنة وأخذوه مأخذ القبول والتسليم بما فى ذلك ما وصف الله به نفسه ووصفه به نبيه (صلى الله عليه وسلم) إثباتا ونفياً، لقد آمنوا به من غير تشبيه أو تمثيل أو تأويل أو تعطيل.

لكن بعد أن توفى النبى « صلى الله عليه وسلم» وانتهى عهد الخلفاء الراشدين واتسعت الفتوحات الإسلامية شرقاً وغرباً وشمالاً وجنوباً وبالتالى اتسعت أبواب الرزق أمام المسلمين فاستقر مقامهم وطاب عيشهم أخذوا يتفرغون للبحث والنظر فى القرآن الكريمفيجمعوا ما تشابه من اياته وأولوها المزيد من البحث والنظر

---

(١) المسألة الأولى هى مسألة القدر.

فتفرقوا حولها شيعاً وأحزاباً التى عدت فيما بعد نواة للفرق الإسلامية .

فظهرت المشبهة الذين حالوا فى تشبيه الله بخلقه حتى أجازوا عليه الملامسة والمصافحة والمزاورة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا كما ظهرت الجهمية التى نفت الكثير من صفات الله تعالى بحجة تنزيهه عن مشابهته لخلقه بما فى ذلك رؤيته تعالى بالأبصار لما تستلزمه من الجهة المستلزمة للجسمية المحالة عليه تعالى.

وهكذا ظهر البحث فى مسألة الصفات وفى مسألة الرؤية التى أولاها المتكلمون أهمية خاصة بدت واضحة فى تصانيفهم حتى إننا لا نجد كتاباً من كتبهم يخلوا من ذكر لمسألة الرؤية يعرض فيه للمذاهب المتباينة ويبسط أدلتهم وينتصر للمذهب الذى ينتمى إليه صاحبه.

(ب)

تحرير محل النزاع

١- إنه لا خلاف بين علماء المسلمين فى حصول الرؤية بمعنى الإنكشاف التام العلمى ذلك أن المعارف تصير يوم القيامة ضرورية[١] .

٢- أنه لا خلاف بين علماء المسلمين فى نفى الرؤية بمعنى الحال التى نجدها من أنفسنا عند إبصارنا للأجسام عنه تعالى وذلك لأنها (عبارة عن ارتسام صورة المرئى فى العين أو عن اتصال الشعاع الخارجى من العين إلى المرئى أو عن حالة مستلزمة لارتسام الصورة أو لخروج الشعاع [٢].

---

(١) سعد الدين التفتازانى - شرح المقاصد جـ ٤ ص ١٨٢ وفخر الدين الرازى محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين بين ص ١٨٩

(٢) الرازى المحصل صـ١٨٩ .

فلم يقل واحد من المسلمين بجواز إتصال شعاع من البصر بذاته عز وجل أو أرتسام صورة له تعالى فى عين الرأى إذ كل ذلك محال فى حق الله عز وجل يقرر ذلك الشهر ستانى إذ يقول (**لم يصر صائر من أهل القبلة إلى تجويز اتصال أشعة من البصر بذاته تعالى أو أنطباع شبح يتمثل فى الحاسة منه وانفصال شئ من الرائى والمرئى واتصاله بهما**)[1].

٣- لكن المتكلمون الذين يقررون أن الرؤية إدراك وراء العلم اختلفوا فى اشتراط البنية، واتصال الشعاع وعدم القرب المفرط والبعد المفرط وتوسط الهواء المشف بين حاسة الرائى وذات المرئى فمن قال إن هذه الشروط لابد منها لتحقيق الرؤية وعلى رأسهم أهل الأعتزال نفوا رؤية البارى تعالى وجزموا بإستحالتها لإستحالة هذه الشروط فى حقه تعالى.

ومن لم يرى ضرورة إشتراط هذه الشروط لوقوع الرؤية وهم أهل السنة والجماعة وعلى رأسهم الأ شاعرة جوز وا رؤيته تعالى بل إن الأ شعرى قال بالوجوب (**بحكم الوعد**)[2].

ومن ثم فإن أهل السنه وعلى رأسهم الأشاعرة يقرون أنه يجوز أن ينكشف الله للمؤمنين من عباده إنكشاف القمر ليلة البدر ذلك أنا (نرى الصديق مثلا ثم تغمض العين فتكون صورة الصديق حاضرة فى أدمغتنا على سبيل التخيل والتصور، ولكنا لو فتحنا البصر أدركنا تفرقته لا ترجع تلك التفرقة إلى إدراك صورة أخرى مخالفة لما كانت فى الخيال بل الصورة المبصرة مطابقة للمتخيلة من غير فرق وليس بينهما فتراق، إلا أن هذه الحالة الثانية كالاستكمال لحالة التخيل كالشف لها فتحدث فيها صورة الصديق عند فتح البصر حدوثا أوضح أتم وأكمل من الصورة الجارية فى الخيال،

---

(١) نهاية الإقدام ص ٣٥٦ للشهر ستانى.

(٢) نفس المرجع السابق والصفحة

والحادثة فى البصر بعينه يطابق بيان الصورة الحادثة فى الخيال فإذا التخيل نوع إدراك على رتبة ووراءه رتبة أخرى هى أتم منه فى الوضوح والكشف بل هى التكميل له فنسمى هذا الاستكمال باضافة إلى الخيال رؤية إبصارا[1] وكذلك إذا (نظرنا إلى الشمس فرأيناها ثم غمضنا العين فعند التغميض نعلم الشمس علما جليا وهذه الحالة مغايرة للحالة الأولى التى هى الرؤية بالضرورة فإن الحالتين وإن اشتركتا فى حصول العلم فيهما إلا أن الحالة الأولى فيها أمر زائد هو الرؤية كذا إذا علمنا شيئا علما تاما جلياً ثم رأيناه فإنا نعلم بالبديهة تفرقة بين الحالتين وإن فى الثانية زيادة ليست فى الأولى[2] وتلك التفرقة لا يجوز عودها إلى إرتسام الشبح فى العين ولا إلى خروج الشعاع منها فهى عائدة إلى حالة أخرى مسماه بالرؤية[3] وترى الفلاسفة أن هذه التفرقة وتلك المغايرة بين الحالتين لا نعود فى زيادة انكشاف فوق الإنكشاف الحاصل بالعلم وإنما مرد ذلكم إلى تأثر حدقة العين بما، تراه، ويدللون على ذلك بأدلة.

الأول: (إن من نظر إلى الشمس بالاستقصاء ثم غمض، إنه يتخيل أن الشمس حاضرة عنده لا يتأتى له أن يدفعه أى هذا التخيل عنه نفسه أصلاً وما ذلك إلا لأن الحدقة تأثرت عن صورة الشمس وبقيت صورتها فى الحدقة بعد أن ذالت الرؤية

الثانى: إبد من نظر بالاستقصاء إلى روضة خضراء زماناً طويلاً ثم حول عينيه إلى شئ أبيض فإنه يرى لونه ممتزجاً من البياض والخضرة فقد تحقق أن حدقته تأثرت عن الخضرة وبقى صورتها فيها بعد التحول.

الثالث: أن الضوء القوى يقهر الباصرة وكذلك البياض الشديد يقهرها بحيث لو نظر الرائى بعد رؤيتهما إلى ضوء ضعيف، أو بياض ضعيف لم يرهما فلولا تأثرها أى

---

(١) الاقتصاد فى الاعتقاد للأمام الغزالى تحقيق الشيخ محمد مصطفى ابو العلا ص ٦٤، ٦٥.

(٢) شرح المواقف الموقف الخامس ص ١٨٦.

(٣) الرازى - المحصل صـ ١٨٩ .

تأثير الحاسة منه بل منهما لما كان الأمر كذلك[1].

ونقول ما يراه الفلاسفة من ذلك مدفوع بأن غاية ما ذكروه من أدلة إنما يفيد تأثر الحدقة وهذا لا نزاع فيه لكنه لا يفيد عود زيادة الإكتشاف إليه فليس الإبصار تأثير الحاسة (ولا الرؤية مشروطة به عندنا) فجاز أن يرى الله سبحانه من غير أن يتأثر عنه الحاسة، فالرؤية أمر يخلقه الله فى الحى ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما من الشرائط التى اعتبرها الحكماء[2].

وإذ كنا قد فرغنا من الأمرين اللذين عقدنا لهما هذا التمهيد، فالنشرع فى بحث النقاط التى عرضناها فى المقدمة وحسب التسلسل الذى أوردناه .

رؤية الله بين الإمكان والاستحالة

لعله قد بان لنا من خلال تحريرنا لمحل النزاع فى هذه المسئلة أننا أمام فريقين أحدهما يقول بإثبات رؤيته تعالى بالأبصار وهم أهل السنة والجماعة ومن شايعهم وأخر يقول بنفيها وهم المعتزلة ومن لفى لفهم .

ولا شك أن لكل من الفريقين أدلته التى إعتمد عليها فيما ذهب اليه وله فى الوقت نفسه موقفه من أدلة خصومه وسنعرض لادلة الفريقين وموقف كل واحد منهما من أدلة الفريق الآخر بادئين إن شاء الله تعالى ببيان مذهب أهل السنة وبسط أدلتهم وموقف المعتزلة من هذه الأدلة ورد أهل السنة عليهم .

(١) شرح المواقف : الموقف الخامس صـ ١٨٧ .

(٢) نفس المرجع السابق صـ ١٨٧، ١٨٨ .

أهل السنة وإمكان رؤيته تعالى

ذهب أهل السنة وعلى رأسهم الأشاعرة الى أنه تعالى تصح رؤيته وأن رؤيته تعالى فى الدنيا والأخرة جائزة عقلاً[1] .

مسالكهم فى الاستدلال : -

وقد سلك أهل السنة فى الاستدلال على إمكان رؤيته تعالى مسلكين : -

أحدهما عقلى محض والآخر عقلى مأخوذ من السمع ونحن نبدأ بمسلكهم العقلى.

المطلب الأول

المسلك العقلى المحض على إمكان رؤيته تعالى

يقدم هذا المسلك فى الاستدلال على أن الوجود فى الشاهد (**علة صحة الرؤية، فيجب أن يكون فى الغائب كذلك**)[2]

وينسب هذا المسلك إلى الشيخ ابى الحسن والقاضى ابى بكر وأكثر أئمة الأشاعرة[3] .

وحاصله أنا نرى الاشياء من جواهر، وأجسام، ومن أعراض مثل الألوان والأضواء والحركة والسكون، والاجتماع، والافتراق و هذه الأشياء المرئية بينها أمور تختلف فيها وأخرى مشتركة بينها والرؤية قد تعلقت بها جميعها، فالعلة المصححة لتلك الرؤية لا تخلو إما من أن تكون راجعة الى الأمور التى تختلف فيها ويختص

---

(١) شرح المواقف : الموقف الخامس صـ ١٨٥ - ١٨٦ .

(٢) الرازى : المحصل صـ ١٨٩ .

(٣) شرح المواقف : الموقف الخامس صـ ١٩٨ .

بها بعضها عن بعض أو تكون راجعة الى الأمور التى تشترك فيها، لا جائز أن تكون راجعة الى الأمور التى تختلف فيها ويختص بها بعضها عن بعض إذ لو كان كذلك للزم أن يكون للحكم الواحد وهوكون الشيء مرئيا علتان وهو ما لا يجوز أو يكون للحكم العام (**علة خاصة هى أخص من معلولها**)[1] وهو ما لا يجوز كذلك .

فتعين أن تكون تلك العلة المصححة للرؤية راجعة الى الأمور التى تشترك فيها ولا تعدو إلا أن تكون واحدة من ثلاث الحدوث - الامكان - الوجود .

لا جائز أن تكون العلة هى الحدوث وذلك لأن الحدوث هو عبارة عن الوجود مسبوقا بالعدم، إذ العدم لا تأثير له فى العلة .

ولا جائز أن تكون العلة هى الإمكان، اذ لو كان كذلك لكنا نرى المعدومات كما نرى الموجودات، لأن الإمكان نسبة العدم والوجود اليه سواء .

فتعين أن يكون ألوجود علة الرؤية والمصحح لها وهو مشترك بينها وبين الموجودات كلها . فتكون هذه العلة المصححة للرؤية متحققة فى حق الله تعالى وبالتالى تصح رؤيته تعالى وهو المطلوب .

وتفصيل ذلك أن نصوغه في قياس من الشكل الأول هكذا : البارى تعالى موجود، وكل موجود تصح رؤيته، إذاً البارى تعالى تصح رؤيته .

ولما كانت كلتا مقدمتى هذا القياس نظرية، كان لا بد من الاستدلال على كل واحدة منهما حتى يسلم القياس .

---

(١) الشرستانى نهاية الاقدام صـ ٣٥٧ .

دليل الصغرى : -

أما الصغرى وهى قولنا البارى تعالى موجود ، فقد أقيم العديد من الأدلة على وجوب الوجود له تعالى مع تباين مسالك المتكلمين والحكماء ، فى الاستدلال ونكتفى من بين هذه الأدلة بدليل واحد وهذا الدليل، ليس خاصاً بفريق المتكلمين، أو فريق الفلاسفة، وانما هو عام لهما .

وحاصله : - (أن يقال : جملة الممكنات الموجودة ممكنة، بداهة، وكل ممكن، محتاج الى سبب، يعطيه الوجود اذن، جملة الممكنات محتاجة الى سبب، يعطيها الوجود . ثم ننظر بعد ذلك، الى هذا السبب، فنقول : ان هذا السبب، اما أن يكون : عين الجملة، أو جزءها ، أو أمرا خارجاً عنها .

لا جائز، أن يكون عينها ، لما يلزم عليه، من تقدم الشىء فى الوجود على نفسه، ضرورة وجوب تقدم العلة على المعلول، وتقدم الشىء على نفسه محال، بداهة . ولا جائز، أن يكون السبب، جزء من تلك الجملة، لما يلزم عليه، من أن يكون الجزء علة، لنفسه، ولما سبقه، ان لم يكن هو الأول، ولنفسه، ان فرض انه هو الجزء الأول، وهذا محال .

فوجب - اذن - أن يكون سبب وجود جملة الممكنات، وهو شيئا وراء تلك الممكنات الموجودة، الا المستحيل والواجب . والمستقبل فاقد الوجود ، فلا يعطيه لغيره، فتعين أن يكون للمكنات الموجودة، مرجح، هو واجب الوجود لذاته، وهو المطلوب اثباته[1] .

دليل الكبرى : -

وأما الكبرى وهى قولنا (وكل موجود تصح رؤيته) فحاصل دليلها مامر من أنا (نرى الجواهر والاعراض بحكم الضرورة كالأجسام وكالأضواء والألوان والأكوان،

(١) د/ محمد شمس الدين : التوحيد والعقيدة والفكر الحديث : صـ ٥ ، ٦ .

وباتفاق الخصوم)[1] وهى قد اشتركت فى صفات، واختلفت فى صفات والرؤية قد تعلقت بالمختلفات فيها ، والمتفقات ولصحة رؤيتهما علة مختصة بحال وجودهما وذلك -(لتحققها عند الوجود) ، و(انتفائها عند العدم) ، فإن الاجسام والاعراض لوكانت معدومة، لاستحال كونها مرئية بالضرورة والاتفاق .

(**ولو لا تحقق أمر**) مصحح حال الوجود ، غير متحقق حال العدم، لكان ذلك ترجيحا بلا مرجح، لأن نسبة الصحة على تقدير استغنائها عن العلة إلى طرفى الوجود والعدم على سواء .

وهذه العلة المصححة للرؤية لابد أن تكون مشتركة بين الجوهر والعرض والإلزام تعليل الأمر الواحد، وهو صحة كون الشيء مرئياً بالعلل المختلفة، وهى الأمور المختصة إما بالجواهر وإما بالاعراض، وهو غير جائز، وهذه العلة المشتركة إما الوجود أو الحدوث إذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما ، فإن الاجسام لا توافق الألوان فى صفة عامة يتوهم كونها مصححة، سوى هذين (**لكن الحدوث لا يصلح**) أن يكون - (**علة**) للصحة (**لأنه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق، والعدم لا يصلح أن يكون جزء العلة**) لأن التأثير صفة اثبات، فلا يتصف به العدم، ولا ما هو مركب منه.

وإذا سقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبق إلا الوجود ، فإذن العلة المشتركة هى الوجود وهو مشترك بينهما وبين الواجب، لاشتراكه بين الموجودات كلها ، فتكون علة صحة الرؤية متحققة فى حق الله تعالى فيتحقق صحة رؤيته تعالى وهو المطلوب[2]

وذلك لأن البارى سبحانه موجود ، وذات، وله ثبوت وحقيقة وإنما يخالف سائر الموجودات فى استحالة كونه حادثاً، أو موصوفاً بما يدل على الحدوث .

---

(١) شرح المواقف : الموقف الخامس صـ ١٩٨ بتصرف يسير .
(٢) شرح المواقف الموقف الخامس صـ ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٠، نهاية الأقدام صـ ٣٥٧، شرح المقاصد جـ ٤ ص ١٨٩ .

أو موصوفا بصفة تناقض صفات الألوهية من العلم والقدرة وغيرهما .

فكل ما يصح لموجود فهو يصح فى حقه تعالى إن لم يدل على الحدوث، ولم يناقض صفة من صفاته .

والدليل عليه تعلق العلم به، فإنه لما لم يؤد إلى تغير فى ذاته، ولا إلى مناقضة صفاته، ولا إلى الدلالة على الحدوث، سوى بينه وبين الاجسام والأعراض فى جواز تعلق العلم بذاته وصفاته .

والرؤية نوع علم، لا يوجب تعلقه بالمرئى تغير صفة، ولا يدل على حدوث، فوجب الحكم بها على كل موجود[1] .

وبهذا يكون قد تم الاستدلال .

بيد أن هذا الدليل قد وجه إليه من الاعتراضات ما تنؤ به العصبة أولوا القوة حتى أن بعضها قد بلغ من القوة حداً جعل أهل السنة يجيبون عليها اجوبة متهافة لا تقوى على ردها ولا نطيل بذكرها جميعها بل نكتفى بذكر بعضها عن البعض الآخر .

١ - نقض كلية الدليل :-

ولعل أهم هذه الاعتراضات عدم طرد كلية الدليل القائلة (كل موجود تصح رؤيته) فى سائر الموجودات، وحاصلة أنه لو كان الوجود هو المصحح للرؤية لكانت جميع الموجودات مرئية، لكن التالى باطل، فيبطل ما أدى إليه وهو أن يكون الوجود مصححاً للرؤية وثبت نقيضه، أما الملازمة فظاهرة وإما التالى فدليل بطلانه أن من الموجودات ما لا نراه وذلك مثل الأصوات والطعوم والملموسات والروائح .

والجواب على ذلك أن الامام الأشعرى يلتزم طرد كلية الدليل ويعلل لما لا نراه من الموجودات بانه : (لا يلزم من صحة الرؤية لشىء تحقق الرؤية له، وإنما لا نرى هذه

---

(١) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد صـ ١٦١ .

الأشياء، لجريان العادة من الله بذلك، ولا يمتنع أن يخلق فينا رؤيتها، كما خلق رؤية غيرها[1] .

وقد رد النافون لرؤيته تعالى على مقالة الأشعرى ووصفوها بأنها مكابرة وخروج على حيز العقل بالكلية .

والحق أن لإنكار الخصوم لما قاله الأشعرى ليس إلا استبعاداً ناشئاً (عما هو معتاد فى الرؤية، والأحكام الثابتة المطابقة للواقع لا تؤخذ من العادات بل مما تحكم به العقول الخالصة عن الهوى وشوائب التقليد، ولا شبهة فى أن الرؤية بالمعنى الذى حققناه فيما سلف ليست ممتنعة فى سائر المحسوسات[2] .

٢ - نفى رؤية الجواهر :-

وثمة اعتراض ثان حاصله أنا لا نرى جواهر الأشياء وزواتها وإنما رؤيتنا منصبة على الأعراض فحسب وإذا كنا نرى الطول والعرض فهذا صحيح لكنهما يرجعان الى المقدار القائم بالجسم الذى هو عرض، ومن ثم فليس شيء من الجواهر مرئيا لنا، والله عز وجل ذات وليس عرض لاستحالة ذلك عليه فلا يكون مرئياً .

وقد أجيب على ذلك بأنا نرى الجواهر والأعراض على السواء وكون الطول والعرض مقداراً قائماً بالجسم باطل، فإن ذلك مبنى على نفى الجزء،(اى الجوهر الفرد) وتركب الجسم من الهيولى والصورة، كما تقول الفلاسفة وهو ما لا نقول به .

ولعل مما يبطل كون الطول والعرض مقدارا عرضيا قائما بالجسم ما يلى :

---

(١) شرح المواقف : الموقف الخامس صـ ٢٠٠ .

(٢) نفس المرجع السابق صـ ٢٠٠، ٢٠١ بتصرف يسير .

أ - أنا لو فرضنا تألف الاجزاء من السماء الى الأرض فإنا نعلم بالضرورة كونها طويلة جداً، وإن لم يخطر ببالنا شيء من الأعراض فنعلم انه لا حاجة فى الطول إلى شيء سوى الاجزاء، ومن ثم، فإن المرئى هو تلك الاجزاء لا عرض قائم بها .

ب - أن الامتداد الحاصل فيما بين الاجزاء شرط لقيام المقدار بها، وإلا لقام المقدار الواحد بتلك الاجزاء وإن كانت متناثرة منفصلة، وهذا ضرورى البطلان .

جـ - أنه اذا كان الامتداد شرطاً لقيام المقدار العرض بالاجزاء، فإن الامتداد لا يكون عرضاً قائماً بها، والإلزام اشتراط الشيء بنفسه .

ومن ثم، فمرجع الطول إلى الاجزاء المتألفة فى سمت مخصوص، فرؤية ذلك المقدار رؤية تلك الأجزاء المتحيزة، وهو المطلوب[1]، ولا يخفى أن بطلان كون المقدار عرضاً قائماً بالجسم لا يؤدى إلى اثبات رؤية الجواهر محل النزاع إذ أن المرئى منها هو لونها، ولإثبات رؤية الجواهر لا بد من اثبات أن الجواهر قد يخلو عن الألوان، فيرى حينئذ .

ومن ثم، قالوا إن : (**الجواهر المجردة والجسم المجرد فغير مسلم تعلق الرؤية به، إذ قد استحال تجرده عن اللون، فلم تتعلق الرؤية به مجردا**)[2] على أنه يمكن الرد عليهم بأن الإنسان يدرك من نفسه حجمية الجوهر وتحيزه وشكله من تدوير وتثليث وتربيع وتخميس الى غير ذلك من الأشكال، ولهذا يبصر شخصاً عن بعد فيدرى شخصيته، ويشك فى لونه وصغره وكبره، ثم يدرك بعد ذلك شكله ولونه، فعرف أن الأشكال والألوان غير، والجسم من حيث هو جسم غير فى البصر، وقد أدركهما البصر جميعاً[3] .

---

(١)نفس المرجع السابق صـ ٢٠١، ٢٠٢ بتصرف يسير .
(٢) نهاية الإقدام للشهرستانى صـ ٣٥٩ .
(٣) نفس المصدر السابق صـ ٣٦٣ .

وغنى عن البيان ضعف هذا الجواب لزعمهم ان الجواهر قد تخلو عن الألوان وغيرها من الأعراض وهو خلاف مدعاهم فى الاستدلال على حدوث الجواهر حيث قالوا إنها لا تخلوا عن الأعراض الحادثة .

٣ - مخالفة وجود الله لسائر المخلوقات : -

ويقوم هذا الإعتراض على أنه على فرض التسليم بكون الوجود مصححاً للرؤية وأن جميع الموجودات مرئية فذلك لا يعنى أن كون الله موجوداً يجعله مرئياً كسائر المرئيات ذلك ان وجود الله تعالى عين ذاته، وذاته مخالفة لغيره، فيكون وجوده مخالفاً لوجود غيره، فلم يلزم من كون وجودنا علة لصحة الرؤية كون وجوده كذلك .

والجواب : - ما قدمناه من أن الوجود مشترك بين الموجودات كلها ونضيف هنا أن ما يثبت للموجودات الممكنة يثبت للواجب تعالى ما دام لا يخل بصفة من صفاته أو يؤدى الى وصفه بوصف لا يليق بذاته والرؤية نوع علم لا يوجب تعلقه بالمرئى تغير صفة، ولا يدل على حدوث، فوجب الحكم بها على كل موجود[1] .

٤ - صحة الرؤية أمر عدمى : -

ومن بين هذه الاعتراضات الواردة على هذا الدليل أنه على فرض أن وجودنا مماثلاً لوجود الله تعالى فى مجرد الوجود ، فلم تفتقر صحة رؤيتنا للأشياء الى علة مع أن الصحة هى الإمكان، والإمكان امر اعتبارى كذلك وقد أجيب عليه أنه ما لا وجود له فى الخارج لا يصلح أن يكون متعلقاً برؤية بالضرورة بناء على ما تقرر من أن المراد بالعلة ها هنا ، ما يصلح متعلقاً للرؤية، لا المؤثر فى الصحة .

٥ - خصوص علة الرؤيا : -

ومنها كذلك أنه على تقدير أن الصحة أمر ثبوتى يحتاج إلى علة، لا تكون هناك علتان، أحداهما خاصة برؤية الجواهر والأخرى خاصة بالاعراض، لا سيما وأن

---

(١) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازى صـ ١٨٩ .

صحة رؤية الجواهر لا تماثل صحة رؤية الاعراض، إذ لا يسد أحدهما مسد الآخر، وعلى فرض تماثلهما فالواحد النوعى قد يعلل بعلتين مختلفتين، كالحرارة بالشمس والنار، فلا يلزم أن يكون له علة مشتركة .

ويمكن أن يجاب عليه بأن متعلق الرؤية لا يكون من خواص الجوهرية أو من خواص العرضية بل لابد أن يكون أمراً واحداً يشتركان فيه، للقطع بأنا قد نرى الشىء وندرك له هوية، دون أن ندرك كونه جوهرا أو عرضا، فضلاً عن أن ندرك ما هو زيادة خصوصية لأحدهما ككونه إنساناً أو فرساً، سواداً أو خضرة، بل ربما نرى زيداً بأن تتعلق رؤية واحدة بهويته من غير تفصيل من الجواهر والأعراض، ثم قد نفصله إلى ما له من تفاصيل الجواهر والأعراض، وقد تغفل عن تلك التفاصيل إذا ما سئلنا عنها وإن أستقصينا فى التأمل، فبان أن ما يتعلق به الرؤية هو الهوية المشتركة لا الخصوصيات التى يتميز بها الجوهر والعرض كل منهما عن الآخر .

٦ - جواز كون الإمكان علة مشتركة :-

ومن تلك الاعتراضات أيضاً أنه على تقدير كون علة صحة الرؤية أمراً مشتركا بين الجواهر والأعراض، فمن أين جاء الحصر فى الحدوث والوجود ؟ ولم لا يكون أمراً ثالثاً وهو الإمكان ؟ ولا شك أن الإمكان مغاير للحدوث، وما يقال من أن الإمكان عدمى لا يصح أن يكون علة مدفوع بأن إمكان الرؤية هو الآخر عدمى، ولا استبعاد فى تعليل عدمى بعدمى .

ويمكن أن يجاب على هذا بأن الإمكان أمراً اعتبارى لا وجود له فى الخارج، فلا يمكن تعلق الرؤية به، لا سيما وأن المعدوم يتصف بالإمكان فلو كان كذلك لكنا نرى المعدومات وهو بدهى البطلان .

٧ - جواز كون الحدوث هو العلة لا الوجود : -

ومن هذه الاعتراضات أيضاً أنه على تسليم حصر العلة المشتركة فى حدوث والوجود ، فلم لا يكون الحدوث هو علة صحة الرؤية ؟ وما يقال من أن الحدوث عبارة عن مجموع عدم ووجود مدفوع بأنه عبارة عن كون الوجود مسبوقاً بالعدم، ومسبوقية الوجود بالعدم غير نفس العدم، والدليل عليه أن الحدوث لا يحصل إلا فى أول زمان الوجود ، وفى ذلك الزمان مستحيل حصول العدم فيكون لحدوث كيفية زائدة على العدم

ويمكن الجواب عنه بأن يقال : (الحدوث لا يصلح أن يكون مصححاً على المذهبين، « اعنى نفاة الرؤية ومثبتيها » أما على مذهبكم « اعنى نفاة الرؤية » فلأن بعض الإعراض يستحيل رؤيته، فلو ان الحدوث مصححاً، لصح تحقق الرؤية بكل محدث، وأما على مذهب أبى الحسن الأشعرى وغيره من مثبتى الرؤية فإن الحدوث وجود مسبوق بعدم، والعدم لا تأثير له فبقى الوجود مصححاً وقولهم معنى قولنا مسبوق بعدم أنه وجود مخصوص، لا وجود عام مطلق، والوجود المخصوص باعتبار الحدوث علة مصححة قبل الخصوص فى الوجود ، يجب أن يكون بصفة وجودية، راجعة على الوجود حتى يصح مؤثراً فى اثبات الحكم وسبق العدم، لا يصلح أن يكون مؤثراً فى اثبات الصلاحية والصحة للرؤية، فبقى الوجود المطلق، ونعنى بالصفة الوجودية، أن يخصص الوجود ، مثلا ، بأنه جوهر أو عرض، والعرض بأنه كون أو لون، فهذه الاعتبارات تؤثر، ، فأما العدم السابق، فلا تأثير له، والوجود باعتبار عدم سابق، لا يكتسب اعتبارا ووجها ، إلا إحتياجاً إلى موجد، هو باعتبار هذا لا يصلح أن يكون مصححاً للرؤية والإدراك[(١)]

٨- عدم كون الوجود علة لصحة رؤيته تعالى : -

ومما قيل أيضاً أنه على تسليم حصر العلة المشتركة فى الوجود ، فلم لا يكون الوجود غير علة لصحة رؤيته تعالى وذلك لجواز أن تكون خصوصية الأصل شرطاً أو

(١) نهاية الإقدام للشوستانى صـ ٣٦٤، ٣٦٥ .

خصوصيتاالفرع مانفة ويمكن دفع هذا الاعتراض بأنه يقال إن المراد بعلة صحة الرؤية متعلقها وأن متعلقها هو الوجود مطلقاً وهو كون الشيء ذا هوية ما لا خصوصيات الهويات والوجودات كما فى الشبح المرئى من بعيد بلا إدراك لخصوصيته، وإذا كان متعلقها مطلق الهوية المشتركة كما يتصور هناك إشتراك بشرط معين ولا تقيد بارتفاع مانع[1] بقى أن يقال أنه اذا كان الوجود علة لصحة الرؤية فهل يطرد ذلك فى سائر الحواس فيلزم والحالة هذه أن يكون الله تعالى مدركاً بالحواس الآخرى لكونه موجوداً فيكون مشموماً ملموساً مثلاً ؟ يبدد الأشعرى هذه الشبة إذ يقول (فان قالوا : لو جاز أن يرى القديم سبحانه وليس كالمرئيات لجاز ان يلمس ويذاق ويشم وليس كالمذوقات ولا كالملموسات ولا كالمشمومات، قيل لهم ما الفرق بينكم وبين من قال: ولو جاز أن يكون القديم رائيا عالما قادراٍ حياً لا كالرأيين العلماء القادرين الأحياء لجاز أن يكون لامسا ذائقا شاماً لا كالامسين الذائقين الشامين؟ فان لم يجب هذا فما أنكرتم من أن لا يجب ما قلمتوه[2].

هذا وهناك اعتراضات أخرى على هذا المسلك العقلى نضرب عنها صفحا حتى لا يطول الكلام بذكرها نخرج عما توخيناه فى هذا البحث من الإيجاز والأختصار.

تعقيب:

وخير ما نعقب به على هذه الاعتراضات أنها ضرب من الشطط العقلى والأغراق فى الجدل أدى إليهما الأفراط فى استعمال العقل وأطلاق العنان له ولو أن علماء الملة أنضوا تحت الوحى الألهى يستظلون بظله ويدورون فى فلكه فينهلون من مناهله الصافية ما أسرفوا على أنفسهم فأهدروا وقتهم وكدوا أذهانهم فيما لا يفيد.

هذا ولإحساس مثبتى الرؤية وعلى رأسهم الأشاعرة بضعف هذا المسلك العقلى

---

(١) راجع فى هذه الاعتراضات والأجوبة عليها شرح المواقف ص ٢٠٠ - ٢٠٨، وشرح المقاصد جـ٢ ص ١٨٩، ١٩٠ ونهاية الإقدام ص ٣٥٨، ٣٦٥، والمحصل ص ١٨٩، ١٩٠.

(٢) الأشعرى اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع تحقيق حمودة غرابة صـ ٦٧ .

الذى سلكوه فى الاستدلال على إمكان رؤيته تعالى بالأبصار[1]، نراهم يولون وجوههم شطر المسلك العقلى المبنى على السمع ويعتبرونه المعول عليه فى إمكان رؤيته تعالى .

المطلب الثانى

المسلك العقلي القائم علي السمع

والعمدة فى هذا المسلك على امكان رؤيته تعالى بالأبصار قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام قال: (**رب أرنى انظر اليك قال لن ترانى ولكن انظر الى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني: فلما تجلى للجبل جعله دكا وخر موسى صعقاً فلما أفاق قال: سبحانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين**) (الإعراف/ ١٤٣) والاستدلال بهذه الأية الكريمة من وجوه نورها وجها وجها مع ذكر ما اعترض به المعتزلة والرد عليهم.

الوجه الأول :

مضمونه: أنه (**لو لم تجز الرؤية لم يطلبها موسى عليه السلام**)[2] لكن التالى باطل، فبطل ما أدى إليه وهو الا تكون الرؤية جائزة، ثبت نقيضه وهو جوازها .

ولكى يتم الدليل لابد من الاستدلال على بطلان التالى وبيان الملازمة اما بطلان التالى فدليله قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام (**رب ارنى انظر إليك**)

وأما الملازمة فبيانها ان موسى عليه السلام لا يخلو اما أن يكون عالما بالله تعالى وما يجوز ومالا يجوز عليه تعالى، أو يكون جاهلا بذلك، لا جائزان يكون جاهل به، إذ ذلك يتنافى ومقام النبوة فلا يكون موسى نبيا مصطفا كلميا وهو خلاف

---

(١) انظر المحصل للرازى صـ ١٨٩ .

(٢) شرح المقاصد جـ ٤ صـ ١٨٢ .

ما صرحت به الآيات من مثل قوله تعالى: «قال ياموسى إنى اصطفيتك على الناس برسالاتى وبكلامى» (الأعراف/ ١٤٤).

فتعين أن يكون موسى عليه السلام عالما بالله تعالى ما يجوز عليه وما لا يجوز فلا جائز والحالة هذه أن يسأل ربه أن يريه أياه مع علمه باستحالة رؤيته تعالى لأن طلبه إياها يكون عبثاً والعبث محال على العقلاء فضلاً عن الأنبياء، ويستحيل (على نبيه وأمنيه على وحيه ومن جعله واسطة بينه وبين خلقه، ومتحملا لرسالته، أن يسأله المستحيل فى صفته)[1]. فيكون موسى قد سأل الله ما يجوز عليه.

موقف المعتزلة من هذا الوجه والرد عليهم :-

لا ترتض المعتزلة هذا الوجه من الاستدلال، ولا تسلم به، وتجمع على تأويل الأية الكريمة وحملها على خلاف ظاهرها، ثم يختلفون فيما بينهم على ما يتأولونها به.

١- ذهب أبو الهذيل العلاف والجبائى وأكثر معتزلة البصرة إلى تأويل الرؤية فى الأية الكريمة بالعلم، وزعموا ان موسى عليه السلام لم يطلب الرؤية بل عبر بها عن لازمها وهو العلم الضرورى. واطلاق اسم الملزوم على إللازم شائع، لا سيما استعمال رأى بمعنى علم، وأرى بمعنى أعلم، فكأنه قال: أجعلنى عالما بك علما ضروريا (٢)،

ويجاب على هؤلاء بما يلى:

أ- أن ما ذكروه مخالف للغة فغير جائز فيها أن يقول القائل لمن يسمع كلامه ويعرفه ولا يشك فيه: « أرنى أنظر اليك» وهو يريد « عرفنى نفسك» فهذا غير مستعمل فى اللسان.

---

(١) تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل الباقلانى صـ ٣٠٢، ٣٠٣ .

(٢) انظر شرح المقاصد صـ ١٨٢، وشرح المواقف صـ ١٨٩ .

ب- أن تأويل الرؤية بالعلم حمل على خلاف الظاهر ولا تجوز مخالفة الظاهر إلا لقرينه وقرينة ها هنا

جـ - أنه يمتنع تأويل الرؤية بالعلم لأنه يقتضى ان يكون جاهلاً بربه، كيف وهو عالم به سمع كلامه، وجعل يناجيه ويخاطبه، واختص من عنده بآيات كثيرة.

د- كذلك يمتنع تأويل الرؤية بالعلم لأن الرؤية المقرونة بالنظر الموصول بإلى نص فى الرؤية فيكون موسى عليه السلام قد طلب الرؤية ولم يطلب العلم الضرورى.

هـ - لو كان المراد من الرؤية فى الأية الكريمة العلم لجاء الجواب مطابقا للسؤال والمعلوم خلافه فقد قال الله تعالى ردا على موسى عليه السلام « لن ترانى » ولم يقل «لن تعلمنى» فالأية نفت الرؤية ولم تنفى العلم الضرورى باجماع المعتزلة[1]

٢- وثمة تأويل آخر للآية الكريمة ذهب إليه الكعبى ومعتزلة بغداد وهو أن موسى عليه السلام لم يسأل ربه آن يريه ذاته عز وجل وإنما سأله أن يريه آية من أياته الدالة على الساعة ففى الأية مجاز بالحذف وتقدير الكلام « رب أرنى أنظر الى علمك» فحذف المضاف وأقام المضاف اليه مقامة ومن شواهده فى القرآن الكريم قوله تعالى حكاية عن اخوة يوسف عليه السلام لأبيهم « وأسأل القرية التى كنا فيها » (يوسف/ ٨٢) فلما كانت القرية محالا سؤالها وجب تأويلها، فقوله تعالى(وأسأل القرية) أى أهلها، فكذلك الأمر ها هنا، فلا تكون الرؤية على حقيقتها، وإنما تكون الرؤية المطلوبة متعلقة بالعلم أيضا فالمعنى « إرنى علما من اعلامك انظر إلى علمك[2] . وانت خبيرا بأن هذا التأويل يمكن ان يندفع بما أندفع به سابقة إذ يقال فى الجواب عليه أنه مخالف للظاهر، ولا تجوز مخالفة الظاهر إلا لدليل، ولا دليل ها هنا، ولو سلم جواز مخالفة الظاهر، فالمعنى لا يستقيم من وجوه.

---

(١) انظر شرح المقاصد صـ ١٨٢ وشرح المواقف صـ ١٩٠، ١٩١ وتمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل صـ ٣٠٩.

(٢) شرح المواقف صـ ١٩١ .

أ - أن الله عز وجل قال جوابا على سؤال موسى عليه السلام « لن ترانى »فإنه نفى رؤيته تعالى لا لرؤية علم من أعلام الساعة باجماع المعتزلة، فلا يكون الجواب مطابقا للسؤال حينئذ.

ب- لو كان موسى عليه السلام قد سأل ربه أن يريه أحد اعلام الساعة، لكان قد تحقق سؤاله، فإن تدكدك الجبل الذى شاهده موسى عليه السلام من أعظم الاعلام الدالة عليها.وذلك باطل، اذ لا يناسب ذلك قوله تعالى « ولكن انظر الى الجبل» المنع من رؤية الأية أى العلاقة الدالة على الساعة المستفاد من قوله تعالى «لن ترانى» على هذا التأويل - بل يتناسب رؤيتها، وايضا قوله تعالى « فإن استقر مكانه» لا يلائم رؤيتها لأن الأية فى تدكدك الجبل، لا فى استقراره [١]

٣- وثمة تآويل ثالث يختلف عن التأولين السالف ذكرهما ذهب إليه الجاحظ ومن شايعه وهو أن موسى عليه السلام قد سأل ربه ان يريه ذاته عز وجل حقيقة لكنه لم يسألها لنفسه لأنه كان عالما باستحالتها فى حقه تعالى، وإنما سألها لقومه الذين أقترحوا عليه ذلك فقالوا« أرنا الله جهرة » (النساء / ١٥٣) وما يقال من أنه لو كان الأمر كذلك فلماذا نسب موسى سؤال الرؤية إلى نفسه حين قال : « رب أرنى انظر اليك » (الأعراف / ١٤٣) .

مدفوع بأنه إنما فعل ذلك إلزاما لقومه بأنهم إذا علموا أن موسى عليه السلام قد منعها علموا أنها ممتنعة عليهم بطريق الأولى، وفيه مبالغة لقطع دابر إقتراحهم.

ويرى اصحاب هذا الرأى أن أخذ قوم موسى الذين سألوا الرؤية بالصاعقة دليل على إستحالة المسئول يعنون رويته تعالى[٢] والحق ما قاله أبو الفتح الشهر ستانى فى الجواب على هذا التأويل أنه (يخالف الظاهر من كل وجه)[٣]. ومن أهم تلك الوجوه مايلى:

---

(١) شرح المواقف : الموقف الخامس صـ ١٩٢ .

(٢) انظر شرح المواقف : الموقف الخامس صـ ١٩٢، ونهاية الإقدام صـ ٣٦٨ .

(٣) نهاية الإقدام صـ ٣٦٨ .

أ- أنه لا يجوز لنبى لا سيما موسى عليه السلام، وهو الذى اصطفاه الله على الناس برسالته وبكلامه أن يسأل ربه ما هو محال عليه من أجل قومه.

ب - أن قرينة المقال تدل على أن السؤال كان مقصودا على موسى وشاهد ذلك قوله تعالى له (**ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف ترانى**) (الأعراف/١٤٣).

جـ - أن منع موسى عليه السلام رؤية ربه سبحانه لا ينتهض إلزاما على القوم، بل يكون إلزامهم بتقريرا الحجة القاطعة على أن الله تعالى لا يجوز ان يكون مرئيا.... فكيف نجا موسى من السؤال بلن ترانى ولكن انظر الى الجبل ، ولم ينج قومه من السؤال فى قولهم« **أرنا الله جهره** » إلا بالصاعقة المهلكة والعذاب الاليم[١].

د- أن موسى عليه السلام لا يخلو إما أن يكون مصدقا من قومه الذين سألوه أن يريهم الله جهرة أولاً.

فإن كان مصدقا منهم لم يكن هناك داع لسؤاله ربه رؤيته أصلا، إذ يكفيه فى دفعهم أن يقول لهم إنها ممتنعة، بل الأولى به أن يردعهم ويزجرهم عن السؤال مالا يليق بالله عز وجل كما فعل بهم حين قالوا له: (**أجعل لنا إلها كما لهم آلهة**) الأعراف/ ١٣٧) إذ وبخهم وزوجرهم حيث قال: (**إنكم قوم تجهلون**) (الأعراف/١٣٧) وإن لم يكن مصدقا منهم لم تكن هناك جدوى من سؤاله الرؤية، إذ هم لن يصدقوه فيما يخبرهم به عن الله عز وجل جوابا على سؤاله « لن ترانى » فلم يكن معه حاضرا إلا السبعون المختارون.

يقرر ذلك شارح المواقف إذ يقول إن (وكان موسى مصدقا بينهم لكفاه فى دفعهم أن يقول: هذا ممتنع، بل كان يجب عليه أن يردعهم عن طلب مالا يليق بجلالة الله، كما زجرهم وقال: (**انكم قوم تجهلون**) عند قولهم: (**اجعل لنا إلها كما لهم آلهة**) وإلا: اى وإن لم يكن مصدقا بينهم، بل كان القوم كافرين منكرين لصدقة، لم

---

(١) انظر نهاية الإقدام صـ ٣٦٨ .

يصدقوه أيضا فى الجواب (بلن ترانى) إخبارا عن الله تعالى، لأن الكفار لم يحضروا وقت السؤال، ولم يسمعوا الجواب، بل الحاضرون هم السبعون المختارون. فكيف يقبلان مجرد اخباره، مع إنكارهم لمعجزاته الباهرة[1].

هـ - أنه لا ربط بين أخذ قوم موسى بالصاعقة، وسؤال موسى ربه رؤيته ذلك أنهم (لما سألوا وقالوا (أرنا الله جهرة، زجرهم الله تعالى، وردعهم عن السؤال بأخذ الصاعقة، فلم يحتج موسى فى زجرهم إلى سؤال الرؤية - وإضافتها إلى نفسه[2].

و - بقى الجواب على ما زعموه من أن الأخذ بالصاعقة دليل على استحالة المسئول أى الرؤية وهو أمر ليس لازم لأنهم أخذوا بالصاعقة بعد سؤالهم آياها مباشرة فليس فيه دليل على إستحالة ما طلبوه لجواز ان يكون قد أخذوا بهذه الصاعقة جزاء لهم على قصدهم اعجاز موسى عليه السلام عن الاتيان بما طلبوه وتعنتهم نعاقبهم الله بما عاقبهم به، وشاهد ذلك ما فعله المشركون برسول الله (صلى الله عليه وسلم) حيث علقوا إيمانهم به على مجيئهم بإحدى الآيات التالية: إن يفجر لهم من الارض ينبوعاً أو تكون له جنة من الاعناب تتفجر الأنهار من خلالها أو يكون له بيت من زخرف، او تسقط السماء كسفا عليهم، أو يرقى فى السماء وينزل عليهم كتابا يقرؤنه، ولم يجبهم الله عز وجل إلى شئ من ذلك، مع أنها أمور ممكنة ، قال تعالى: (**وقالوا لن نآمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا ، أو تكون لك جنة من نخيل وعنب فتفجر الأنهار خلالها تفجيرا ، أو تسقط السماء كما زعمت علينا كسفا أو تأتى بالله والملائكة قبيلا ، أو يكون لك بيت من زخرف أو ترقى فى السماء ولن تؤمن لرقيك حتى تنزل علينا كتابا نقرؤه قل سبحان ربى هل كنت إلا بشرا رسولا**) (الأسراء ٩٠/٩٣)[3].

---

(١) شرح المواقف صـ ١٩٢، ١٩٣ .

(٢) شرح المواقف صـ ١٩٣ .

(٣) شرح المواقف : الموقف الخامس صـ ١٩٣، وشرح المقاصد جـ ٤ صـ ١٨٣ .

٤- وثمة رأى آخر يذهب إليه بعض المعتزلة فى الآيه الكريمة وهو أن موسى عليه السلام قد سأل ربه رؤيته حقيقة وأنه سألها لنفسه مع علمه باستحالتها بدليل العقل ولكنه سألها ليؤكد دليل السمع دليل العقل فيزداد علمه بأستحالة رؤيته عز وجل (**فإن تعدد الأدلة وإن كانت من جنس واحد يفيد زيادة قوة فى العلم بالمدلول فكيف إن كانت من جنسين**)[١] وليس موسى بدعا بذلك فهنا إبراهيم أبو الأنبياء عليهم السلام من قبله مع إيمانه ويقينه بأن الله هو المحى والمميت سأل ربه تعالى أن يريه كيفيه احياء الموتى قال تعالى : (**وإذ قال ابراهيم رب أرنى كيف تحى الموتى قال أو لم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى**) (البقرة/ ٢٦٠) فقد طلب ابراهيم الطمأنينة فيما يعتقده ويعلمه بانضمام المشاهدة إلى الدليل[٢].

فكذلك موسى عليه السلام سأل ربه رؤيته مع علمه بامتناعها (**لزيادة الطمأنينة بتعاضد دليل العقل والسمع**)[٣]

ويمكن أن يجاب على ذلك بأن العلم لا يقبل التفاوت إذ هو (**صفة توجب تمييزاً لا يحتمل متعلقه النقيض بوجه من الوجوه**)[٤] .

على أن هذا لا ينبغى أن يكون بطريق طلب المحال الموهم لجهله بما يعرفه آحاد المعتزلة .

وفريق آخر ذهب إلى أن الرؤية فى الآية الكريمة على حقيقتها وان موسى عليه السلام سألها لنفسه وهو جاهل بأستحالتها ولا يقدح ذلك فى نبوته ما دام عالما بواحدنيته الله تعالى ذلك أن معرفة الله تعالى لا يتوقف على العلم بمسألة الرؤية فالمعتزلة يوجبون معرفة الله تعالى بالعقل ويعنون بوجوب معرفته التوصل إلى العلم بحكمته وانه تعالى لا يفعل ما هو قبيح والغرض من بعثة الأنبياء والرسل الدعوة الى

---

(١) شرح المواقف صـ ١٩٤ .

(٢) المصدر السابق صـ ١٩٤ .

(٣) شرح المقاصد جـ ٤ صـ ١٨٤ .

(٤) شرح المواقف : الموقف الخامس صـ ١٩٤ .

توحيده عز وجل وتكليف الله عباده بالأوامر والنواهى وليس بشىء من ذلك متوقفاً على العلم باستحالة رؤيته عز وجل .

ومن ذهب من اصحاب هذا الرأى الى أن معرفة الله تعالى واجبة بالشرع يجوز أحد أمرين :

أما أن تكون شريعة موسى عليه السلام قد خلت من الأخبار باستحالة رؤيته أو تضمنته، ويكون موسى عليه السلام عالماً باستحالتها، وأن سؤاله لها ليس الا صغيرة والصغائر لا تمتنع على الأنبياء عليهم السلام .

والجواب : أنه يلزم أن يكون آحاد المعتزلة ومن حصل طرفا من علم الكلام، أعلم بما يليق بالله تعالى وما لا يليق به من الأنبياء بما فيهم موسى عليه السلام وهو الحمق بعينه . أما دعوة أن يكون موسى عالماً بإستحالتها وسألها وأن ذلك صغيرة يجوز من الأنبياء فعلها فانه يثير التساؤلات التالية .

أ - أنه اذا كان سؤال المستحيل عبث لا يليق بعاقل فكيف يصدر من موسى عليه السلام وهو النبى المكلم المختار كما قال رب العزة (**يا موسى أنى إصطفيتك على الناس برسالاتى وبكلامى**) (الأعراف / ١٤٤) .

ب - أن سؤال الله ما يستحيل عليه مجاسرة واجتراء عليه تعالى لا يجوز من الأنبياء عليهم السلام .

جـ - أن الرؤية فشعرة بالتجسيم فمن شبه المعتزلة فى نفيها أنه لو كان تعالى مرئيا لكان فى جهة وذلك باطل لكون الجهة تستلزم التحيز المستلزم للجسيمة وذلك محال عليه تعالى، فكيف يكون سؤالها من الصغائر .

د- ثم من قال أن الصغيرة لا تستحيل على الأنبياء أن جمهور العلماء يقررون أن الأنبياء معصومون عن الصغائر والكبائر بعد البعثة[١] .

---

(١) شرح المواقف، الموقف الخامس صـ ١٩٠، وشرح المقاصد جـ ٤ صـ ١٨٤ .

والحق أن هذا من المعتزلة كما يقول شارع المقاصد (تغيير وتلطيف للعبارة فى التعبير عن جهل كليم الله تعالى بما يجوز عليه وبما لا يجوز تصوره فى المعرفة عن حثالة المعتزلة نعوذ بالله من الغباوة والغواية[1] .

تعقـــيب : -

وهكذا نجد أنفسنا وسط خضم من الاعتراضات على الوجه الأول من وجوه استدلال أهل السنة بالآية الكريمة على إمكان رؤيته جل وعلا وهذه الاعتراضات تجلى لنا حقيقتين هامتين :

الأولى : - أن لدى المعتزلة على إختلاف قدراتهم اصراراً على حمل الآية الكريمة على غير معناها الأصلى وصرفها على خلاف ظاهرها مهما كان فى ذلك من تعسف وتكلف .

الثانية : - أنه لو كان تأويل الآية أمراً متبادر إلى الأذهان ما وقع هذا الخلاف بين رجال المعتزلة أنفسهم فهذا يؤول الرؤية فى الآية بالعلم، وثان : يجعل فى الآية مجاز، **وثالثاً** : يزعم أن موسى عليه السلام قد سأهلها لقومه، **ورابع** : يقول أنه سألها لنفسه مع علمه باستحالتها ليؤكد دليل السمع، دليل العقل، **والخامس** : يزعم أنه سألها لنفسه وهو جاهل باستحالتها وهذا كله يعكس لنا أن المهم لدى المعتزلة تطبيق منهجهم القائم على تحكم العقل فى النص فما كان من النصوص موافقا للعقل قبلوه، وما كان مخالفافً له أولوه أن كان قطعياً وألا ردوه .

الوجه الثانى : - حا صله : -

وحاصل هذا الوجه من وجوه استدلال أهل السنة بالآية الكريمة على إمكان رؤيته تعالى «ان الله علق رؤية موسى عليه السلام له استقرار الجبل، واستقرار الجبل أمر ممكن فى نفسه، وما علق على الممكن هو ممكن فتكون رؤيته تعالى أمراً ممكناً .

---

(١) شرح المقاصد جـ ٤ صـ ١٨٤، ١٨٥ .

أما تعليق الروية على استقرار الجبل فدليله قوله تعالى خطابا لموسى عليه السلام (ولكن انظر الى الجبل فإن استقر مكانه فسوف ترانى) وأما أن استقرار الجبل ممكن فى نفسه فلأن حصول السكون بعد الحركة والعكس من الأمور الممكنة ضرورة)

وأما أن ما علق على الممكن فهو ممكن فلأن معنى التعليق إن المعلق يقع على حصول المعلق عليه، أذ لو كان ممتنعاً لأمكن صدق الملزوم بدون صدق الإلزام[1] .

موقف المعتزلة من الاستدلال بهذا الوجه :-

ويتجلى موقف المعتزلة من استدلال أهل السنة بهذا الوجه فيما أثاره عليه من الاعتراضات التالية : -

١- وينصب هذا الاعتراض على عدم التسليم بأن استقرار الجبل المعلق عليه الروية أمر ممكن وإنما يرون أنه أمر ممتنع وبيان ذلك أنه لا يخلو أما أن تكون الرؤية قد علقت على استقرار الجبل حال سكونه وحال حركته لا جائز أن تكون قد علقت عليه حال سكونه إذ لو كان كذلك للزم تحقق الرؤية لتحقيق شرطها وهو ما لم يحدث اتفاقا، فتعين أن تكون قد علقت عليه حال حركته يدل على ذلك أنه جاء عقيب النظر بدلالة الفاء وهو حالة تزلزل واندكاك استقرار الجبل حال تحركه محال، وما علق على المحال فهو محال تكون الرؤية أيضاً محالة[2] .

وقد وضح شارح الطوالع علة المعتزلة فى هذا الاعتراض بقوله (لأن لقطة إن) يعنون فى قوله تعالى (فأن استقر مكانه) إن دخلت على الماضى صار بمعنى المستقبل أى لو صار مستقراً فى المستقبل فسوف ترانى وما صار مستقراً فى الزمان المستقبل والا لوجب حصول الروية لوجوب حصول المشروط عند حصول الشرط الذى يتم به عليه بالعلة فإن ما دخل إن عليه هو شرط يتم به علية العلة ولم يتحقق حصول الرؤية

---

(١) شرح المواقف : الموقف الخامس صـ ١٨٩ .

(٢) شرح المقاصد جـ ٤ صـ ١٨٣، وشرح المواقف صـ ١٩٦ .

بالإتفاق فلم يستقر الجبل فيكون متحركاً بالضرورة أولاً واسطة بينهما فأذن الجبل حال ما علق الله الرؤية باستقراره عليه لا يدل على إمكان الرؤية لإن التعليق على الشرط الممتنع لا يدل على امكان المشروط[١] .

والجواب من جهتين الأولى : -

أنا لا نسلم أن الرؤية قد علقت على استقرار الجبل حال حركته وإنما علقت على مطلق استقرار الجبل بقطع النظر عن تقييده بحال الحركة أو السكون إذ لو لم يكن كذلك للزم الإضمار فى الآية وما لا يحتاج إلى اضمار أولا مما يحتاج الى اضمار و أن (استقرار الجبل من حيث هو ممكن قطعاً، أذ لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته[٢]

الثانية : -

ولو سلمنا أنها علقت على استقراره حال حركته فلا نسلم أن ذلك أمر محال وإنما هو أمر ممكن بأن يحل السكون محل الحركة وهذا لا محظور فيه إنما المحل هو إجتماع الحركة والسكون معاً .

يقول شارح المقاصد (أن الاستقرار حال الحركة أيضاً ممكن بأن يحصل بدل الحركة السكون لأن الإمكان الذاتى لا يزول وبهذا صح جعله دكا فإنه لا يقال جعله دكا إلا فيما يجوز أن لا يكون كذا وإنما المحال هو اجتماع الحركة والسكون وهذا كما أن قيام زيد حال قعوده ممكن وبالعكس واجتماعهما محال وما يقال أن الاستقرار مع الحركة محال أن اريد الاجتماع فمسلم لكن ليس هو المعلق عليه وأن اريد المفيد بالمعية ممنوع[٣] .

---

(١) شرح الطوالع صـ ١٨٦ لأبى الثناء الأصفهانى.

(٢) شرح المواقف صـ ١٩٦ .

(٣) شرح المقاصد جـ ٤ صـ ١٨٥.

٢ - ويقوم هذا الإعتراض على أن الغرض من تعليق الرؤية على استقرار الجبل فى الآية الكريمة ليس بيان امكانها أو امتناعها وإنما الغرض هو بيان عدم وقوع الرؤية بعدم وقوع المعلق عليه وهو استقرار الجبل سواء كان ممكناً أم ممتنعاً .

ومن ثم لا يكون فى التعليق فى الآية دلالة على إمكان الرؤية أو امتناعها .

والجواب : - (**أن المدعى لزوم الإمكان قصد أو لم يقصد وقد ثبت**[١]) .

وبيان ذلك أنه إذا فرض وقوع الشرط وهو استقرار الجبل الذى هو ممكن فى ذاته، فلا يخلو إما أن يتحقق المشروط أولا، فإن تحقق المشروط الذى هو الرؤية كانت ممكنة وهو المطلوب، وإن لم تتحقق الرؤية (**فلا معنى للتعليق به وإيراد الشرط والمشروط لأنه حينئذ منتف على تقديرى وجود الشرط وعدمه**[٢]) .

وما يقال من أن وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط وإنما الذى يلزم هو عدم المشروط عند عدم الشرط بناء على ما تقرر من أن الشرط هو ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود .

ومن ثم لا يستلزم وجود استقرار الجبل فى الآية وقوع الرؤية وإنما يلزم من عدمه عدمها، ما يقال من ذلك مدفوع بأن (**ذلك فى الشرط معنى ما يتوقف عليه الشىء ولا يكون داخلاً فيه وأما الشرط التعليقى بمعناه ما يتم به عليه العلة، وآخر ما يتوقف عليه الشىء، وما جعل بمنزلة الملزوم لما علق عليه**[٣]) أما المراد من الشرط فى الآية فهو المعنى (**المتبادر فى اللغة من مثل قولنا : أن ضربتنى ضربتك، وهو الربط فى جانبى الوجود والعدم معاً، لا فى جانب العدم فقط، كما هو المعتبر فى الشرط المصطلح**[٤]) .

---

(١) شرح المقاصد جـ ٤ صـ ١٨٦، تحقيق عميرة .

(٢) شرح المواقف صـ ١٩٧ .

(٣) شرح المقاصد جـ ٤ صـ ١٨٦ .

(٤) شرح المواقف : الموقف الخامس صـ ١٩٧ .

٣- ومما أثاره المعتزلة من اعتراضات على هذا الوجه من وجوه استدلال أهل السنة بهذه الآية أنه لما لم يقع استقرار الجبل الشرط الذى علق عليه رؤيته تعالى لم تقع بالتالى الروية فى المستقبل فانتفت ابداً لتساوى الأزمنة فكانت محالة .

ويحق ما قاله شارح المقاصد فى الجواب عن هذا الاعتراض أنه فى غاية الفساد ،[١] وذلك لأن عدم وقوع الروية فى زمان لا يؤدى إلى عدم وقوعها فى سائر الأزمنة وسيرورتها من المحالات .

٤ - وثمت إعتراض آخر حاصله أن استقرار الجبل وإن كان أمراً جائزاً إلا أن تعليق الرؤية عليه لا يدل على جوازها وذلك لأن (**التعليق بالجائز وإنما يدل على الجواز إذا كان القصد إلى وقوع المشروط عند وقوع الشرط وأما اذ كان القصد الى الإقناط الكلى عن وجود المشروط بشهادة القرائن كما فى هذه الآية فلا**[٢]) يدل التعليق بالجائز على جواز المعلق عليه .

وهذه القرائن مثل اندكاك الجبل وكون موسى عليه السلام قد خر صعق وتوبته الى الله تعالى بعد افاقته .

والجواب أن الآية (**على الإطماع أدل منها على الإقناط**[٣]) .

وذلك بشهادة القرائن مثل الإجماع قبل ظهور المخالف على وقوع الرؤية والأخذ بظواهر النصوص الواردة فى هذا المقام كما سيأتى ذلك فى موضعه إن شاء الله تعالى

الوجه الثالث :- حاصله :-

وحاصل هذا الوجه من وجوه استدلال أهل السنة بالآية الكريمة على إمكان رؤيته تعالى أنه لو كانت رؤيته تعالى ممتنعة لنفاها جل وعل عن نفسه مطلقاً، لكن التالى باطل فبطل ما أدى إليه وهو أن تكون رؤيته ممتنعة وثبت أنها ممكنة أما

(١) انظر شرح المقاصد جـ ٤ صـ ١٨٦ .

(٢) نفس المرجع جـ ٤ صـ ١٨٦ .

(٣) نفس المرجع والصفحة .

الملازمة فظاهرة، وأما التالى فدليل بطلانه جواب الرب تعالى على موسى عليه السلام حين سأل الرؤية حيث (**قال لن ترانى**) فنفى رؤية موسى له ولم ينفى رؤيته مطلقاً إذ لم يقل لا أُرى أو لست بمرئى على ما هو مقتضى هذا المقام[(١)])، إليس لو كان السؤال أرنى أنظر إلى وجهك أو إلى شخصك وصورتك لم يكن الجواب بقوله لن ترانى بل لست بذى شخص وصورة ووجه ومقابلة[(٢)]) .

الوجه الرابع :-

ومن وجوه استدلال أهل السنة بالآية الكريمة أن الله عزوجل أثبت عدم رؤيته والعجز عنها من جهة الرائى ولهذا قال (**ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف ترانى**) (الأعراف / ١٤٣) .

فقد أعلم الله موسى عليه السلام أن الجبل على قوته وصلابته لم يكون مطيقاً للتجلى فى هذه الدار فكيف يكون البصر مطيقاً فربط المنع بأمر جائز ومع جوازه أحال المنع على ضعف الآلة لا على منع الاستحالة[(٣)] .

الوجه الخامس :-

وحاصل هذا الوجه أن الله عز وجل يقول (فلما تجلى ربه للجبل جعله دكاً) (الأعراف / ١٤٣) (فاذا جاز أن يتجلى للجبل الذى هو جماد لا ثواب له ولا عقاب، فكيف يمتنع أن يتجلى لرسوله وأوليائه فى دار كرامته ؟ ولكن الله أعلم موسى أن الجبل إذا لم يثبت لرؤيته فى هذه الدار، فالبشر أضعف [(٤)]) .

---

(١) شرح المقاصد جـ ٤ صـ ١٨٦ .

(٢) نهاية الإقدام صـ ٣٦٨ .

(٣) شرح العقيدة الطحاوية صـ ٢٠٧ . ونهاية الرقدام صـ ٣٦٧، ٣٦٨ .

(٤) االعقيدة الطحاوية صـ ٢٠٧.

الوجه السادس :-

أن الله تعالى خاطب موسى عليه السلام بقوله (**يا موسى أنى اصطفيتك على الناس برسالاتى وبكلامى**) (الاعراف / ١٤٤)، فقد كلم الله (موسى عليه السلام وناداه وناجاه، ومن جاز عليه التكلم والتكليم وأن يسمع مخاطبه كلامه بغير واسطة - فرؤيته أولى بالجواز[١] .

وإذا كنا قد فرغنا من ذكر أدلة أهل السنة على إمكان رؤيته تعالى وأبن موقف المعتزلة من هذه الأدلة وذكرنا ردود أهل السنة على ما أثير من اعتراضات، فلنأخذ الآن فى بسط أدلة المعتزلة ومن حذى حذوهم على استحالة رؤيته عز وجل .

---

(١) نفس المرجع السابق والصفحة .

المبحث الثانى
المعتزلة واستحالة رؤيته تعالى

اذا كانت المعتزلة قد نفت عن الله عز وجل الجسمية وتوابعها كما نفت عنه كذلك شبهه تعالى بالأجسام والأعراض فقد نفت عنه أيضاً أن يصح عليه تعالى شىء من أحكامهما، كذلك نفت كل ما يودى اليهما، من هذا المنطلق جاء نفيهم لرؤيته تعالى لأشتمال الحكم بها (على الجسم والعرض، واشتراكهما فيه[1]) بل جعل نفى الرؤية من باب نفى التشبيه[2]) .

وقد تمسكت المعتزلة بدلائل عقلية وسمعية على استحالة رؤيته تعالى ولنبدأ الآن فى بسط دلائلهم العقلية .

المطلب الأول

الدلائل العقلية على إستحالة رؤيته تعالى

تمسكت المعتزلة بثلاث دلائل عقلية على استحالة الرؤية فى حقه عز وجل هى على التوالى : -

دلالة المقابلة - دلالة الموانع - دلالة الإنطباع .

١- دلالة المقابلة : -

حاصل هذه الدلالة أن الواحد منا لا يرى الا بحاسة صحيحة من جهة ومن جهة أخرى لا بد أن يكون المرئى مقابلا لحاسة الرائى، وأن كان انما يراه بلا واسطة أو يقابل ما قابل حاسته أن كان يرى بواسطة هى المرآة .

وإذا كان من حق الرائى منا ألا يرى إلا ما هو مقابل له، وذلك ما لا يتأتى فيه تعالى فيجب أن تمتنع رؤيته .

---

(١) ابن متوية من المحيط بالتكليف جـ ١ صـ ٢٠٨ .

(٢) المرجع السابق والصفحة .

وهذه الدلالة كما ترى تقوم على أصول ثلاثة : -

الأول : أن الواحد من الا يرى إلا بحاسة صحيحة .

الثانى : أن الرائى بحاسة لا يرى إلا إذا كان المرئى مقابلا له أو حالا فى المقابل أو فى حكم المقابل .

الثالث : - أن القديم تعالى لا يجوز أن يكون مقابلاً أو حالا فى المقابل أو فى حكم المقابل وقد استدل المعتزلة على هذه الأصول الثلاثة فاستدلوا على الأصل الأول والثانى على أنهما شرطان فى الرؤية بالطرد والعكس فبالنسبة للأصل الأول قرروا أن (الذى يدل عليه أن أحدنا متى كان له حاسة صحيحة، والموانع مرتفعة والمدرك موجود، فيجب أن يرى ومتى لم يكن كذلك استحال أن يرى، فيجب أن يكون لصحة الحاسة فى ذلك تأثير لأن بهذه الطريقة يعلم تأثير المؤثرات من العلل والشروط[1] .

وإنما الأصل الثانى فقد بينوا (**أن الشيء متى كان مقابلا للرائى بالحاسة أو حالا فى المقابل، أو فى حكم المقابل، وجبت أن يرى، وإذا لم يكن مقابلا، ولا حالا فى المقابل، ولا فى حكم المقابل لم ير، فيجب أن تكون المقابلة أو ما فى حكمها شرطاً فى الرؤية لأن بهذه الطريقة يفهم يعلم تأثير الشرط[2])** .

وأما الدلالة على الأصل الثالث وهو أن الله تعالى لا يجوز أن يكون مقابلاً، ولا حال فى المقابل ولا فى حكم المقابل فهى أن هذه الأمور لا تصح الا على الأجسام والأعراض، والله تعالى ليس بجسم ولا بعرض فلا يجوز أن يكون مقابلاً ولا حالا فى المقابل، ولا فى حكم المقابل[3]) . ويمكن تصوير هذه الدلالة فى قياس استثنائى هكذا لو كان الله مرئياً لكان مقابلا للرائى حقيقة كما فى الرؤية بالذات، أو حكماً كما فى الرؤية بالمرآة[4] .

---

(١) عبد الجبار شرح الأصول الخمسة صـ ٢٤٨، ٢٤٩، تعليق ششديو وانظر كذلك ابن متوية المجموع من المحيط بالتكليف جـ ١ صـ ٢٠٩، ٢١٠ .

(٢) نفس المصادر والصفحات السابقة .

(٣) نفس المصادر والصفحات .

(٤) شرح المقاصد جـ ٤ صـ ١٩٦ .

لكن التالى باطل لتنزهه تعالى عن الجهة والمكان فبطل أن يكون تعالى مرئياً وثبت أنه ليس بمرئى، وقد فرعوا على هذه الدلالة وجوهاً من الأدلة مثل : -

أ- أنه لو كان مرئياً لكان فى جهة وحيز وهو محال .

ب- لو كان مرئياً لكان جوهراً أو عرضاً لأن المتحيز بالاستقلال جوهر وبالتبعية عرض .

جـ - لو كان مرئياً لكان إما فى البدن أو خارج البدن أو فيهما . د - لو كان مرئياً فى الآخرة لكان فى الجنة أو خارج الجنة أو فيهما ، إذ لا تعقل الرؤية إن لم تكن فيه ولا خارجة لانتفاء المقابلة .

هـ - لو كان تعالى مرئياً لكان المرئى إما كله فيكون محدوداً أو متناهيا أو بعضه فيكون مبعضاً متجزئاً، وهذا بخلاف العلم، فإنه إنما يتعلق بالصفات، ولا فساد فى أن يكون المعلوم كلها أو بعضها .

و - لو كان سبحانه مرئياً لكان رؤية المؤمنين إياه، اما دفعة فيكون متصلاً بعين كل أحد بتمامه فينكثر أولاً بتمامه فيتجزىء أو منفصلاًعنها فيكون على مسافة، وإما على التعاقب مع استوائهم فى سلامة الحواس فيلزم الحجاب بالنسبة الى البعض.

وتوالى هذه الأدلة باطلة لاستحالتها فى حقه تعالى فبطل ما أدى ما اليها وهو أن يكون تعالى مرئياً وثبت أنه ليس بمرئى[(١)] .

الجواب : - وقد أجاب أهل السنة على هذه الدلالة بمنع اشتراط المقابلة فى الرؤية مطلقا شاهداً وغائباً فأن الأشاعرة يجوزون رؤية ما لا يكون مقابلاً ولا فى حكمه بل جوزوا رؤية أعمى الصين بقة الأندلس أذ الرؤية عندهم نوع من الادراك

---

(١) شرح المقاصد جـ ٤ صـ ١٩٦، ١٩٧ بتصرف .

(٢) شرح المواقف صـ ٢٢٤، وشرح المقاصد جـ ٤ صـ ١٩٧ .

يخلقه الله تعالى متى شاء، ولأى شيء شاء[٢] .

بيد أن الجواب الأدق أن يقال سلمنا إشتراط المقابلة ولزومها فى الشاهد لكننا لا نسلم ذلك فى الغائب (لاختلاف الرؤيتين فى الحقيقة، فجاز أن لا يشترط فى رؤيته المقابلة المشروطة فى رؤية الشاهد وتحقيقه على ما فى اللباب، وأن المراد من الرؤية انكشاف نسبته إلى ذاته المخصوصة كنسبة الانكشاف على وفق المكشوف فى الاختصاص بجهة وحيز، وفى عدمه[١] .

دلالة الموانع : -

وحاصله أنه (**لو جاز أن يرى القديم تعالى فى حال من الأحوال لوجب أن نراه الآن**[٢]) (**وفى الجنة على الدوام**[٣]) .

لكن التالى باطل لأنه من المعلوم (**أنا لا نراه الآن**[٤]) .

والإجماع والنصوص دالة على اشتغال أهل الجنة بغير ذلك من اللذات[٥]

فبطل ما أدى اليه وثبت (استحالة كونه مرئياً[٦]) .

وترتكز الملازمة على أصلين : -

الأول : - أن الواحد منا حاصل على الصفة التى لو رؤى لما رأى لكونه عليها، ويدل على ذلك أن الواحد منا انما يرى الشيء لكونه حيا بشرط صحة الحاسة، وارتفاع الموانع بدليل اطراد هذه الأمور وانعكاسها مع الرؤية [**لأنه متى كان على هذه الصفة وجب أن يرى ومتى لم يكن كذلك استحال أن يرى، فيجب أن تكون رؤيته لما يراه**

---

(١) شرح المواقف صـ ٢٢٤ .
(٢) شرح الأصول الخمسة صـ ٢٥٣، تعليق ششديو .
(٣) شرح المقاصد جـ ٤ صـ ١٩٩ .
(٤) عبد الجبار شرح الأصول الخمسة صـ ٢٥٣ .
(٥) شرح المقاصد صـ ١٩٩ بتصرف .
(٦) عبد الجبار شرح الأصول الخمسة صـ ٢٥٣ .
(٧) نفس المصدر والصفحة .

لكونه حياً بشرط صحة الحاسة على ما نقوله، لأن بهذه الطريقة يعلم تأثير المؤثرات(٧)

الثانى : - أن القديم تعالى حاصل على الصفة التى لو رؤى لما رئى الا لكونه عليها(١)، ويدل عليه [أن الشيء انما يرى على أخص ما تقتضيه صفة الذات(٢)] .

والله تعالى حاصل على الصفة المصححة للرؤية بلا خلاف بين المعتزلة والأشاعرة، لأنه حاصل على ما هوعليه فى ذاته وهو المصحح للرؤية عند المعتزلة وموجود وهو المصحح للرؤية عند الأشاعرة .

وأذاً فلا شك أنه تعالى حاصل على الصفة التى لو رئى لما رئى الا لكونه عليها، ولا تتجدد له صفة فى الآخرة يرى عليها، وبذلك تتم الدلالة(٣) .

هذا وتحصر المعتزلة موانع الروية فى ستة هى : القرب المفرط، والبعد المفرط، والحجاب واللطافة، والرقة، وأن يكون المرئى فى غير جهة محاذاة الرائى، أو يكون حالا فيما هذا سبيله .

فما كانت صفته واحداً من هذه الأمور امتنعت رؤيته والا فلا(٤) .

والجواب : - أنه إن سلم وجوب الرؤية فى الشاهد عند وجود الشرائط وارتفاع الموانع فلا نسلم ذلك فى الغائب [**لجواز أن تكون الرؤيتان مختلفتين فى الماهية، فيختلفان فى اللوازم أو تكون رؤية الخالق مشروطة بزيادة وقوة إدراكية فى الباصرة لا يخلقها الله تعالى فى الا الجنة فى بعض الأوقات(٥)**] .

ولا ترتضى المعتزلة أن تتوقف الرؤية على ادراك يخلقه الله تعالى فترفض أن

---

(١) عبد الجبار شرح الأصول الخمسة صـ ٢٥٣ .

(٢) المغنى جـ ٤ صـ ٨٣ .

(٣) عبد الجبار شرح الأصول الخمسة صـ ٢٥٤ . وابن متوية المجموع من المحيط بالتكليف صـ ٢١٠، ٢١١

(٤) عبد الجبار المغنى جـ ٤ صـ ١١٦، وشرح الأصول الخمسة صـ ٢٥٧، وما بعدها وابن متوية المجموع من المحيط صـ ٢١٠ .

(٥) شرح المقاصد صـ ٢٠٠ جـ ٤ .

يكون الادراك معنى وراء الرؤية أو أمر زائد عليها مستدلة بأنه لو كان كذلك لوجب فى الواحد منا فى صحة الحاسة وارتفاع الموانع ووجود المدرك الا يرى ما بين يديه فى بعض الحالات بأن لا يخلق الله له الإدراك وذلك يؤدى الى أنه قد يكون بين أيدينا أجسام عظيمه كالفيلة ونحوها، ونحن لا نراها لفقد هذا الادراك وذلك بدوره يؤدى الى فقد الثقة بالمشاهدات، ويلحق البصراء بالعميان، وذلك محال فما أدى اليه يجب أن يكون محالا وهو أن يكون المدرك منا مدركا بادراك وثبت أن الرؤية لا تتوقف على معنى هو الادراك[1]]

الجواب : - أن وجود اجسام عظمية بين ايدينا كالفيلة والجبال ولا نراها جائزة عند العقل (بمعنى تجويزه ثبوت الجبال ، وعدم جزمه انتفائها فاللزوم ممنوع فإن انتفا ءها من العادات القطعية الضرورية لعدم جبل من الياقوت، وبحر من الزئبق ونحو ذلك مما يخلق الله تعالى العلم الضرورى بانتفائها، وإن كان ثبوتها من الممكنات دون المحالات[2]] .

تعقيب

وخير ما تعقب به على نفى المعتزلة قوة ادراكية يخلقها الله متى شاء عند الروية ما وجهه ابن حزم اليهم أذ يقول إذا كان المعتزلة يقررون بأن لا عالم فى الشاهد الا بضمير، ولا فعال الا بمعاناة، ولا رحيم الا برقة قلب، ويقرون فى نفس الوقت بأن الله تعالى عالم بكل ما كان وما يكون بلا ضمير، وأنه عز وجل فعال بلا معاناة، ورحيم بلا رقة وأى فرق بين تجويزهم ذلك، وبين تجويزهم روية ونظرا بقوة غير القوة

---

(١) عبد الجبار الرؤية المغنى جـ ٤ صـ ٥٠ شرح الأصول الخمسة صـ ٢٥٥، وابن متوية المجموع من المحيط بالتكليف جـ ١ صـ ٢١١ .

(٢) شرح المقاصد جـ ٤ صـ ١٩٦ .

(٣) الفصل فى الملل والنحل جـ ٣ صـ ٣، ٤ .

المعهودة(٣) .

دلالة الشعاع والإنطباع :-

ومبنى هذه الدلالة أن الرؤية لا تخلو إما أن تكون [باتصال شعاع العين بالمرئى، وإما بانطباع الشبح من المرئى فى حدقة الرائى(٣) وكلاهما محال فى حقه تعالى لعدم اتصال الشعاع الا بما هو جسم ما أو حال فى جسم والله منزه عنهما ولا {يتصور له صورة تنطبع فى حاسة(١)] .

والجواب : - أنه إن سلم ذلك فى الشاهد فلا يسلم فى حق الغائب [أما على تقدير اختلاف الرؤيتين بالماهية فظاهر، وأما على تقدير اتفاقها فلجواز أن يقع أفراد الماهية الواحدة بطريق مختلفة وإذا كنا قد فرغنا من بيان أدلة المعتزلة العقلية على نفى الروية(٢) فلنأخذ فى بسط أدلتهم السمعية .

---

(١) شرح المواقف صـ ٢٢٤ .

(٢) شرح المقاصد جـ ٤ صـ ١٩٨ .

المطلب الثانى

الدلائل السمعية على نفى رؤيته تعالى واستحالتها

نشير باديء ذى بدء الى أن المعتزلة يعتبرون صحة الرؤية من المسائل، التى ويصح الاستدلال بالسمع عليها لأنها من المسائل التى لا تتوقف السمع عليها، أذ إنه من الممكن أن يعلم صانعاً حكيما، وأن يخطر بالبال أنه يرى أم لا، فالجهل بأنه تعالى لا يرى لا يقضى جهلاً بذاته، ولا بشىء من صفاته، وكل مسألة من هذا القبيل أى لا يتوقف صحة السمع عليها، فالاستدلال عليها بالسمع ممكن[1] .

ومن ثم تمسك المعتزلة بثلاث دلائل سمعية على استحالة رؤيته عز وجل:

١- قوله تعالى [**لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير**] (الأنعام / ١٠٣) واستدلال المعتزلة بالاية الكريمة من وجوه نوردها مع بيان موقف أهل السنة من كل وجه منها .

الوجه الأول :-

أن الادراك اذا قرن بالبصر لا يحتمل إلا الرؤية، لأن الادراك من قبيل المشترك اللفظى لأنه اذا أطلق يحتمل معانى كثيرة[2]فقد يذكر ويراد به البلوغ **يقال** : أدرك الغلام اذا بلغ، ويذكر ويراد النضج والايناع **يقال** : أدرك الثمر، اذا أينع، وقد يذكر ويراد به اللحوق **يقال**: أدرك فلان فلاناً اذا لحقه .

أما اذا قيد بالبصر فلا يحتمل إلا الرؤية وصار الحال فيه كالحال فى كل

---

(١) عبد الجبار الرؤية (المغنى جـ ٤) صـ ١٧٣ وما بعدها وشرح الأصول الخمسة صـ ٢٣٣ تعليق ششديو و ابن منوية المجموع المحيط بالتكليف جـ ١ صـ ٢٠٩ .

(٢) عبد الجبار شرح الأصول الخمسة صـ ٢٢٤ .

مشترك لفظى عند التقييد فأنه يتمحص للدلالة على معنى معين فالسكون من قبيل المشترك اللفظى، فاذا [قيد بالنفس لا يحتمل الا العلم][(1)] وتأيد المعتزلة فى أن الادراك اذا قرن بالبصر لا يحتمل الا الرؤية بدليلهم المشهور فى اثبات الترادف بين الألفاظ وهو أن من علامات اتفاق اللفظين فى الفائدة أن يثبتا فى الاستعمال معاً، ويزولا معاً ولا يصح الإثبات بأحدهما والنفى بالآخر والا لتناقض الكلام، وذلك ما يتحقق فى الادراك اذا قرن بالبصر والرؤية فإنه لا فرق بين قول القائل أدركت ببصرى هذا الشخص أو رأيت ببصرى هذا الشخص حتى لو قال أدركت ببصرى وما رأيت أو رأيت وما أدركت لعد متناقضاً[(2)] .

موقف أهل السنة :-

ويجيب أهل السنة على هذا الوجه من وجوه استدلال المعتزلة بالاية بأن الادراك ليس هو مطلق الرؤية ولا لازم لها، أذ حقيقة الادراك النيل والوصول مأخوذاً من ادراكت فلاناً إذا لحقته، ويقال أدركت الثمرة : أى وصلت الى حد النضج، وأدرك الغلام : أى بلغ، ثم نقل إلى الرؤية المحيطة لكونها أقرب إلى تلك الحقيقة ومن ثم يكون الادراك بالبصر رؤية مخصوصة وهى الرؤية على وجه الإحاطة بجوانب الشىء المرئى فلا يلزم من نفيه نفيها قال تعالى [**فلما تراء الجمعان قال أصحاب موسى : إنا لمدركون قال كلا**](الشعراء /٦٢) فلم ينف موسى الرؤية، وإنما نفى الادراك ومن ثم يكون المعنى فى الآية الكريمة نفى الرؤية على سبيل الاحاطة ولا يلزم من نفى الروية على سبيل الاحاطة نفى الرؤية مطلقاً فأن الرؤية على سبيل الاحاطة أخص من الرؤية مطلقاً ولا يلزم من نفى الخاص نفى العام[(3)] .

---

(١) شرح الأصول الخمسة صـ ٢٢٤، وابن متوية المجموع بالمحيط بالتكليف صـ ٢١٠، والقاضى عبد الجبار المغنى جـ ٤ ثصـ ١٤٥ .

(٢) ابن متوية المجموع من المحيط بالتكليف جـ ١ صـ ٢١٢ وعبد الجبار شرح الأصول الخمسة صـ ٢١٤ .

(٣) شرح المقاصد جـ ٤ صـ ٢٠٤، وشرح المواقف صـ ٢٢٦، وشرح العقيدة الطحاوية صـ ٢٠٩، وشرح الطوالع صـ ١٨٨ .

وتتخذ المعتزلة اللغة مرة آخرى أداة تساعدهم على نقد ما أجاب به أهل السنة عليهم فأنهم يقولون [يقولون أدركت النار وأدركت الشيء ولا يريدون به رؤيتهما من جميع جوانبهما][1] .

ومن ثم نميل الى ما اعتبره شارح الطوالع الجواب الصحيح وهو (أن الله تعالى نفى الادراك بالابصار الذى من شرطه ارتسام الشبح أو خروج الشعاع ولا يلزم منه نفى الحالة التى تحصل بعد حصول أحد هذين الشيئين من غير حصول أحدهما)[2].

الوجه الثاني : - من وجوه استدلال المعتزلة : -

وهذا الوجه مبنى على سابقه القائم على أن الادراك اذا قرن بالبصر لا يحتمل الا الرؤية وحاصله أن الله قد نفى عن نفسه أن تراه الأبصار وذلك يتناول جميع الأبصار بواسطة الجمع المعرف بالام الدالة على الاستغراق والعموم فى جميع الأوقات فأن قولك فلان تدركه الأبصار لا يفيد عموم الأوقات، فلابد أن يفيده ما يقابله، فلا يراه شيء من الأبصار لا فى الدنيا ولا فى الآخرة فلو رآه المؤمنون فى الجنة لزم كذبه وهو محال[3] .

موقف أهل السنة من الاستدلال بهذا الوجه : -

وقد أجاب أهل السنة على هذا الوجه من وجوه استدلال المعتزلة بالآية الكريمة بجملة أجوبة :

أ - أن تدركه الأبصار قضية موجبة كلية لأن موضوعها جمع معرف باللام الدالة على العموم وقد دخل عليها النفى فرفعها ورفعه الموجبة الكلية سالبة الجزئية على ما هو قانون التناقض والحاصل أن قوله تعالى [**لا تدركه الأبصار**] يحتمل

---

(١) شرح الطوالع صـ ١٨٨ .

(٢) نفس المرجع والصفحة .

(٣) شرح المواقف صـ ٢٢٥، وشرح المقاصد جـ ٤ صـ ٢٠٢ .

وجهين :

الأول : عموم السلب : بأن يعتبر دخول النفى أولاً ثم ورود العموم المستفاد من الجمع المعرف باللام عليه فيكون سلبا كلياً .

الثانى : سلب العموم: بأن يعتبر العموم المستفاد من الجمع المحلى بلام الجنس ثم وورود النفى عليه، فيكون سلبا جزئيا وعلى أحتمال الوجه الثانى يسقط استدلال المعتزلة بالاية الكريمة، لأن أبصار الكفار لا تدركه إجماعاً[1] .

بيد أن عموم السلب فى مثل هذا فى كلام الله تعالى [**هو الشائع فى الاستعمال، حتى لا يوجد مع كثرته فى التنزيل إلا بهذا المعنى، وهو اللائق بهذا المقام على ما لا يخفى**[2]] مما يجعلنا نضرب صفحا عن هذا الجواب باحثينا عن جواب أخر

ب - وحاصل هذا الجواب منع أن تكون (أل)للأستغراق فى الآية الكريمة، ويكون قوله تعالى [**لا تدركه الأبصار**] قضية سالبة مهملة فتكون فى قوة الجزئية، ومن ثم يكون المعنى [**لا تدركه بعض الأبصار، وتخصيص البعض بالنفى يدل بالمفهوم على الإثبات للبعض**[3]] وبهذا تكون الآية حجة لأهل السنة لا عليها .

جـ - وثمت جواب ثالث يقوم على التسليم بأن النفى فى الآية لعموم السلب واللام للأستغراق والعموم لكن هذا العموم يمنع أهل السنة أم ينسحب على الأزمان والأحوال [فيحمل على نفى الرؤية فى الدنيا جمعاً بين الأدلة[4]] .

د - وهناك جواب رابع وأخير : هو أن الله عز وجل قد نفى أن تراه الأبصار ولم ينف أن يراه المبصرون [لجواز أن يكون ذلك النفى المذكور فى الآية نفياً للرؤية مواجهة وإنطباعاً كما هو العادة فلا يلزم نفى الرؤية بالجارحة مطلقاً][5] .

---

(١) شرح المواقف بتصرف صـ ٢٢٦، ٢٢٧ .

(٢) شرح المقاصد جـ ٤ صـ ٢٠٣ .

(٣) شرح المواقف صـ ٢٢٧ .

(٤) شرح المقاصد جـ ٤ صـ ٢٠٤ (يعنى بقوله جمعا بين الأدلة هذه الآية والنصوص الدالة على وقوع الرؤية وسيجيء الكلام عنها) .

(٥) شرح المواقف صـ ٢٢٧.

الوجه الثالث من وجوه استدلال المعتزلة : -

وحاصل هذا الوجه أن الآية قد وردت مورد التمدح ويشهد لذلك ما قبلها وهو قوله تعالى [**ذلكم الله ربكم لا إله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه وهو على كل شيء وكيل**] (الأنعام / ١٠٢) وما بعدها وهو قوله تعالى [**لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير**](الأنعام / ١٠٣) .

وغير جائز من الحكيم أن يأتى بجملة مشتملة على المدح ثم يخلطها بما ليس بمدح البته، اذ القاء ما ليس بمدح فيما بين المدحين ركيك مستهجن كما يقال فلان أجل الناس وأكل الخبز وأفضل الناس فكون الآية واردة مورد التمدح أمر متفق عليه بين الأمة، وانما الخلاف فى جهة التمدح وهل هو عدم الرؤيا فى الدنيا والآخرة على ما يقرره المعتزلة، أم فى الدنيا فقط، وأنه لا يرى بهذه الحواس، وإن جاز أن يرى بحاسة أخرى على ما يقوله الأشاعرة .

والتمدح الذى يقرره المعتزلة إنما هو ذلك الذى يقع بما تقع به البينونة بينه وبين غيره من الذوات، وذلك بكونه رائياً ولا يرى، لأن الذوات على أقسام، منها ما يرى ويرى كالواحد منا ومنها ما لا يرى ولا يرى كالمعدومات، ومنها ما يرى ولا يرى كالجماد ومنها ما لا يرى ويرى كالقديم سبحانه وتعالى وعلى هذا فلا مخل للقول بأنه لا مدح فى كونه لا يرى، اذ المعدومات تشاركه فى كونه لا يرى لأن المدح قد وقع بالآمرين جميعاً والمعدومات وإن شاركته فى التمدح كذلك بقوله تعالى [**وهو يطعم ولا يطعم**](الأنعام / ١٤) .

ولا يرتضى المعتزلة أن تكون جهة التمدح هى كونه تعالى قادراً على أن يمنعنا من رؤيته لأن هذا تأويل بخلاف تأويل المفسرين وما هذا سبيله من التأويلات يكون فاسداً، لأنه حمل خطاب الله تعالى على غير ما تقتضيه حقيقة اللغة ومجازها فلا يصح، لأن أحدنا إذا قال لا يرى فإنه لا يقتضى كونه قادراً على أن يمنع من رؤيته لا فى حقيقة اللغة ولا فى مجازها[1] .

---

(١) عبد الجبار الأصول الخمسة صـ ٢٣٥، وشرح الطوالع صـ ١٨٨ .

وذلك التمدح ينفى كون الله تعالى مدركا بالبصر انما هو مدح راجع الى ذاته تعالى لأن المدح على قسمين :

أحدهما : يرجع الى الذات، والأخر يرجع الى الفعل، وما يرجع الى الذات على قسمين، يرجع الى الأثبات نحو قولنا قادر عالم حى سميع بصير .

والثانى : يرجع الى النفى، وذلك نحو قولنا لا يحتاج ولا يتحرك ولا يسكن، وأما ما يرجع الى الفعل فعلى ضربين أيضاً :

أحدهما : يرجع الى الإثبات، نحو قولنا رازق ومحسن ومتفضل .

والثانى : يرجع الى النفى، وذلك نحو قولنا لا يظلم ولا يكذب والله تعالى لم يفعل فعل حتى لا يرى، اذ قرر المعتزلة ان الادراك ليس معناً يخلقه الله تعالى .

ولأنه ليس يجب فى الشىء اذا لم ير أن يحصل منه فعل حتى لا يرى فان كثيراً من الأشياء لا ترى، وان لم تفعل امراً من الأمور كالمعدومات .

وككثير من الأعراض وانما الشىء اذ لم ير فأنه لا يرى لما هو عليه فى ذاته، لا لأنه يفعل أمراً من الأمور، واذا لم يكن المدح بالنفى راجعاً الى الفعل فيجب أن يرجع الى ذاته[١] .

وما كان نفيه مدحاً راجعاً الى ذاته كان اثباته نقصا، لأنه لو لم يكن الاثبات نقصاً، لم يكن النفى مدحاً، الا ترى أن نفى السنة والنوم لما كان مدحا كان اثباته نقصاً، حتى لو قال أحد أن الله تعالى ينام كان ذلك نقصاً .

وأيضاً فان الله تعالى اذا لم ير كان ذلك لما هو عليه فى ذاته، فلو رئى وجب أن يكون قد خرج مما هو عليه فى ذاته وفى ذلك غاية النقص[٢] .

واذا كانت الرؤية تؤدى الى النقص والنقائص غير جائزة على الله تعالى مطلقاً

---

(١) عبد الجبار الأصول الخمسة صـ ٢٣٨، ٢٣٩، وابن المتوية المجموع من المحيط بالتكليف جـ ١ صـ ٢١٢

(٢) نفس المصادر السابقة والصفحات .

فيجب اذن نفى الرؤية وبذلك يثبت وجه دلالة الآية على نفى الرؤية .

موقف أهل السنة من الاستدلال بهذا الوجه :-

ويتمثل موقف أهل السنة من هذا الوجه فى الجانبين اللذين أجابوا بهما عنه :

أ- أن كون قوله تعالى [لا تدركه الابصار قد ورد مورد التمدح دعوة من المعتزلة تحتاج الى دليل، ولكن المعتزلة بأتخاذهم ما قبل هذه الآية وما بعدها شاهداً على ذلك يكونون قد قدموا الدليل على مدعاهم مما يجعلنا لا نعتمد على هذا الجواب.

ب - ويقوم الجواب الثانى على التسليم بأن قوله تعالى (**لا تدركه الأبصار**) قد وردت مورد التمدح لكنهم لا يعتبرون التمدح بنفى رؤيته تعالى دليلاً على امتناعها بل يعتبرونه دليل على جوازها وبيانه [**أنه لو امتنعت رؤيته لما حصل المدح بنفيها عنه أذ لا مدح للمعدوم بأنه لا يرى حيث لم يكن له ذلك وانما المدح فى عدم الرؤية المتنع المتعزز بحجاب الكبريا ء كما فى الشاهد**[1]]

بيد أن هذا الجواب قائم على ما يقرره أهل السنة من أن التمدح بنفى رؤيته تعالى فى الآية من باب التمدح الذى يرجع الى صفات الفعل لأن الرؤية بخلق الله تعالى ونفيها بخلق ضدها والأفعال الحادثة يجوز زوالها وزوال الموادح الراجعة اليها إذ لا يحصل من ذلك تغير فى القديم ولا نقص فى الذات .

ومعلوم أن المعتزلة تقرر خلاف ذلك اذ ترى أن تمدحه تعالى بنفى الرؤية من التمدح الذى يرجع الى الذات على ما مر فى بيان استدلالهم مما يضعف الجواب الآخر لأهل السنة ويجعلنا نعدل عنه الى جواب آخر هو أن الله عز وجل تمدح بنفى ادراكه بالأبصار على جهة ارتسام الشبح أو أتصال الشعاع[2] .

---

(١) شرح المواقف صـ ٢٢٨ .

(٢) انظر شرح الطوالع صـ ١٨٨ .

٢ -: من ادلة المعتزلة السمعية على نفى رؤيته تعالى هو أن الله عزوجل خاطب موسى عليه السلام وأجابه عند سؤاله رؤيته بقوله[لن ترانى](الأعـراف / ١٤٣) ووجه الاحتجاج هو أن الله تعالى نفى رؤية موسى له [بلن] الموضوعة للنفى المؤبد فيكون ذلك نصا فى أن موسى عليه السلام لا يراه فى الجنة وإذا لم يره موسى لم يره غيره إجماعاً(١) .

موقف أهل السنة من هذا الاستدلال :-

ويتمثل موقف أهل السنة من هذا الاستدلال فيما أجابوا به عليه وحاصله منع كون كلمة [لن] لتأبيد النفى اذ لم يثبت ذلك مما يوثق به من أئمة اللغة(٢) ولو كانت [لن] موضوعة لتأبيد النفى [**المطلق**] لما جاز تحديد الفعل بعدها، وقد جاء ذلك، قال تعالى : (**فلن أبرح الأرض حتى يأذن لى أبى**) (يوسف/ ٨٠) فثبت أن [**لن**] لا تقتضى النفى المؤبد .

قال الشيخ جمال الدين ابن مالك رحمه الله :

ومن رأى النفى بلن مؤبداً - فقوله اردد وسواه ما عضدا(٣) وانما ثبت أن [**لن**] تفيد تأكيد النفى فى المستقبل فقط، فالله عز وجل قد نفى عن اليهود تمنيهم الموت مع قيد الأبد قال تعالى (**ولن يتمنوه أبداً**)(البقرة / ٩٥) ثم اثبته لهم يريدون التخلص مما هم فيه قال تعالى (**ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك**)(الزخرف/ ٧٧) فقد قيدت بالتأييد ومع ذلك لم يدل على دوام النفى فى الدنيا والآخرة ثم على التسليم بأن [**لن**] تفيد عموم النفى فى عموم الأوقات ودوامه فى الدنيا والآخرة فلا تفيده فى الآية الكريمة اذ يجب الحمل على الرؤية فى الدنيا توفيقاً بين الأدلة(٤) .

(١) شرح المقاصد جـ ٤ صـ ٢٠٧، وشرح المواقف صـ ٢٢٩، وشرح الطوالع صـ ١٨٨ .
(٢) شرح المقاصد جـ ٤ صـ ٢٠٧، وشرح المواقف صـ ٢٢٩ .
(١) شرح العقيدة الطحاوية صـ ٢٠٨ .
(٢) شرح المقاصد جـ ٤ صـ ٢٠٧، وشرح المواقف صـ ٢٢٩، وشرح الطوالع صـ ١٨٨، وشرح العقيدة الطحاوية صـ ٢٠٨ .

٢- من أدلة المعتزلة السمعية على استحالة رؤيته تعالى :-

تقريره أن الله عز وجل ما ذكر طلب الرؤية في موضوع من كتابه الكريم إلا وقد استعظمه استعظاما شديداً، واستنكره استنكاراً بليغاً ورتب الوعيد والذم عليه حتى سماه ظلماً وعتواً، وذلك فى ثلاث آيات[1] .

الأولى : قوله تعالى (**وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا لقد استكبروا فى أنفسهم وعتوا عتواً كبيراً**) .الفرقان / ٢١) أى (قال الكفار لولا أنزل علينا الملائكة ليخبرونا بأن النبى عليه السلام مرسل أو نرى ربنا ليأمرنا باتباعه وتصديقه فاقسم الله تعالى فقال لقد استكبروا فى أنفسهم بطلبهم الرؤية وعتوا بذلك عتواً كبيراً أى طغوا بطلبهم الرؤية طغياناً كبيراً[2] ووجه الاستدلال بالآية أنه لو كانت الرؤية ممكنة (**لما كان طالبها عاتياً : أى مجاوزاً للحد مستكبراً رافعاً نفسه الى مرتبة لا يلحق بها بل كان ذلك نازلاً منزلة طلب سائر المعجزات[3]**) لكن التالى باطل فبطل ما أدى اليه وهو إمكان الرؤية وثبت امتناعها .

الاية الثانية : قوله تعالى (**وإذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون**)(البقرة / ٥٥) .

ووجه الدلالة فى الآية أنه لو كانت الرؤية ممكنة (**لما عاقبهم بسؤالها فى الحال[4]**) والتالى باطل فبطل امكانها وثبت امتناعها .

الآية الثالثة : قوله تعالى (**يسألك أهل الكتاب ان تنزل عليهم كتاباً من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم**)(النساء / ١٥٣)

---

(١) شرح المواقف صـ ٢٢٨، وشرح المقاصد جـ ٤ صـ ٢٠٩، وشرح الطوالع صـ ١٨٨ .

(٢) شرح الطوالع صـ ١٨٩ .

(٣) شرح المواقف صـ ٢٢٨ .

(٤) المصدر السابق صـ ٢٢٩ .

ووجه الاستدلال أن الله سمى (ذلك السؤال ظلما ، وجازاهم به فى الحال بأخذ الصاعقة ولو جاز كونه مرئيا لكان سؤالهم هذا سؤالاً لمعجزة زائدة ولم يكن ظلماً ، ولا سببا للعقاب[1]) والتالى باطل فبطل إمكان كونه تعالى مرئياً وثبت امتناعه .

موقف أهل السنة من هذا الدليل :-

ويتمثل موقف أهل السنة من استدلال المعتزلة بهذه الآيات الثلاث فيما أجابوا به عليها :

أولاً : أن الاستعظام الوارد فى هذه الآيات لم يكن من أجل طلب الرؤية فى ذاته، وإنما كان لطلبها تعنتاً وعناداً ولهذا استعظم الله طلب الكافرين نزول الملائكة فى الآية الأولى وطلب أهل الكتاب نزول كتاب من السماء مع أنهما من الممكنات وفاقاً[2] .

ثانياً : أنه لو كان طلب الرؤية أمراً ممتنعاً لمنعهم موسى عليه السلام من ذلك فعلاً كما منعهم (حين طلبوا أمراً ممتنعاً وهو أن يجعل لهم الهاً، اذ قال : انكم قوم تجهلون ولم يقدم موسى على طلب الرؤية الممتنعة بقولهم وطلبهم[3]) .

ثالثاً : ولو سلم أن الأستعظام كان من أجل طلب الرؤية فلا يسلم أن يكون لطلبها مطلقاً وإنما لطلبهم [الرؤية فى الدنيا وعلى طريق الجهة والمقابلة على ما عرفوا من حال الأجسام والأعراض[4]] .

---

(١) شرح المواقف صـ ٢٢٩ .

(٢) شرح المواقف صـ ٢٢٩، وشرح المقاصد جـ ٤ صـ ٢١٠ .

(٣)شرح المواقف صـ ٢٢٩ .

(٤) شرح المقاصد جـ ٤ صـ ٢١٠ .

تعقيب على أدلة المعتزلة :-

وبعد عرضنا لأدلة المعتزلة على استحالة رؤيته تعالى ورد أهل السنة على تلك الأدلة يمكننا القول بأنه قد يسلم للمعتزلة ما أرادوه لو كانت حواس الإنسان فى الدنيا هى نفس حواسه فى الآخرة قوة وحده أما وأن الأمر على خلاف ذلك فلا يسلم لهم ما أرادوا فقد أخبر القرآن الكريم أن هناك مشهداً من مشاهد يوم القيامة يختم الله فيه على أفواه المجرمين تلك الأفواه التى هى محل الألسنة آلة النطق وتتكلم الأيدى وتشهد الأرجل بما كانوا يكسبونه، ومعلوم أن الأيدى والأرجل ليست أهلاً الكلام فى الدنيا قال تعالى (**اليوم نختم على أفواههم وتكلمنا أيديهم وتشهد أرجلهم بما كانوا يكسبون**)(يس/ ٦٥) كما أخبرنا القرآن الكريم عن مشهد آخر من مشاهد ذلك اليوم العظيم فيه تنطق جلود أعداء الله شاهدة على ما إرتكبوه من ذنوب واقترفوه من أثام وليس ذلك شأن الجلود فى الدنيا قال تعالى حكاية عن أعدائه (**وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا أنطقنا الله الذى أنطق كل شىء**) (فصلت/ ٢١) وكذلك الأمر بالنسبة لحاسة البصر فقد أخبرنا الله تعالى عن بصر الإنسان أنه ضعيف كليل فى الدنيا قال تعالى(**ثم أرجع البصر كرتين ينقلب إليك البصر خاسئاً وهو حسير**) (الملك/ ٤) وذلك بخلاف ما يكون عليه حال البصر فى الآخرة من القوة والشدة قال تعالى(**لقد كنت فى غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد**) (ق/ ٢٢) .

تعقيب على أدلة الفريقين :-

وإذا جاز لنا أن نعقب بشىء بعد فراغنا من عرض أدلة الفريقين القائلين بإمكان رؤيته عز وجل والقائلين بإستحالتها فهو أن كلا من الفريقين قد ناقض منهجه الذى سار عليه فى استدلاله .

فأهل السنة قد اعتمدوا فى دليلهم العقلى على امكان الرؤية على قياس الغائب على الشاهد حيث اعتبروا الوجود مصححاً للرؤية وانطلقوا من ذلك الى اثبات رؤيته تعالى كما مر آنفا، ثم عادوا ليرفضوا الأخذ بذلك القياس عند ردهم على أدلة

المعتزلة التى أقاموها على امتناع الرؤية، فقالوا باختلاف الرؤيتين وأن سلمت المقابلة بين المرئى والرائى فى الشاهد فلا يسلم ذلك فى حق الغائب ونفس الشىء صنعته المعتزلة فلقد كان من أهم الإعتراضات التى وجهتها المعتزلة الى دليل أهل السنه العقلى هو الآخذ بقياس الغائب على الشاهد، وفى نفس الوقت اعتمدوا على ذلك القياس فى أدلتهم التى ساقوها .

وهذا يؤكد لنا أن كل فريق يهمه بالدرجة الأولى أن يصل الى اثبات ما ذهب اليه بصرف النظر عن الطرق والوسائل بيد أن ما يجعلنا نميل الى الأخذ بأدلة أهل السنة على الإمكان ونسير معهم هو ما قدموه لنا من أدلة على وقوع رؤيته تعالى وإن كانت لم تسلم من النقد والإعتراض فهلم الى تلك الأدلة والى موقف المعتزلة منهم .

المطلب الثالث

أدلة وقوع رؤيته تعالى وموقف المعتزلة منها

اذا كان المعتمد لدى أهل السنة وعند الشيخ أبو منصور الماتريدى دليل السمع على إثبات أمكان رؤيته عز وجل بعد اخفاق الدليل العقلى فى الوصول الى ذلك نتيجة ما وجه اليه من نقوض واعتراضات، اذا كان ذلك كذلك فمن الطبعى أن يكون المعتمد فى اثبات وقوع رؤيته تعالى هو الدليل السمعى يقرر ذلك شارح المقاصد إذ يقول [**لا خفاء فى أن إثبا وقوع الروية لا يمكن إلا بالأدلة السمعية**[1]] .

ومن ثم انحصر الدليل على وقوع الرؤية فى النص والإجماع ويشتمل النص على ايات من القرآن الكريم وأحاديث من السنة المطهرة وفيما يلى عرض لتلك الأدلة:

١- **آيات القرآن الكريم** : - فى القرآن الكريم ثلاث ايات احتج بها أهل السنة على وقوع رؤيته عز وجل نعرضها مبينين وجه الدلالة فيها موقف المعتزلة، منها:

الآية الأولى : - وقوله تعالى (**وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة**)(القيامة ٢٢/ ٢٣) والاحتجاج بهذه الآية على وقوع الرؤية من وجهين : -

الأول : أن الله أسند النظر الى الوجوه التى هى محل الأعين آلة النظر فيكون ذلك صريحاً فى أن الله (**أراد بذلك نظر العين التى فى الوجه الى الرب جل جلاله**[2])

موقف المعتزلة من هذا الوجه :-

يرى المعتزلة أن الوجوه لا يصح كونها ناظرة فى الحقيقة وانما الناظر هو صاحب الوجه، والوجه ليس آلة فى النظر على الحقيقة وانما العين التى فى الوجه هى الناظرة

(١) شرح المقاصد جـ ٤ صـ ١٩٣ .

(٢) شرح العقيدة الطحاوية صـ ٢٠٥ .

واذا لم يكن المراد بالوجوه العضو على الحقيقة، لأن العضو لا ينظر فى الحقيقة وانما الناظر صاحبه، ولا ينظر به فى الحقيقة، وانه ينظر بالعين التى فيه [فيجب متى حمل الكلام عليه أن يكون مجازا يحتاج الحامل له عليه الى دليل، ولا ينفصل قوله من قول من حمل ذلك على أن المراد بالوجوه الناس والمراد بالنظر الانتظار، فهذا يبين أن ظاهر الاية لا يقتضى ما يذهبون اليه[1]] .

الوجه الثانى : - من وجوه استدلال أهل السنة بالآية الكريمة أن النظر قد جاء فى الآية الكريمة موصولاً بإلى فأما أن يكون (**بمعنى الرؤية أو بلزومالها ، أو مجازاً متعيناً فيها ، وذلك بشهادة النقل والاستعمال والعرف**[2]) .

وبيان ذلك أن للنظر فى اللغة جملة معانى تختلف باختلاف تعدية بنفسه أو بحرف الجر الذى يتعدى به، فإن تعدى عن الصلات وتعدى بنفسه كان معناه الانتظار ومن شواهده قوله تعالى [**يوم يقول المنافقون والمنافقات اللذين أمنوا أنظرونا نقتبس من نوركم**] (الحديد/ ١٣) أى أنتظرونا وقوله تعالى (**ما ينظرون الا صيحة واحدة**) (يس/ ٤٩) أى ينتظرونا ، كذلك أذا وصل النظر بالباء مثل قوله تعالى (**فناظرة بما يرجع المرسلون**) (النمل/ ٣٥) وأذا وصل النظر بفى كان معناه التفكر والاعتبار يقال: نظرت فى الآمر الفلانى :أى تفكرت واعتبرت .

وأذا وصل باللام كان معناه التعطف والرآفة والإنعام يقال: نظر الأمير لفلان : أى رآف به وتعطف .

واذا وصل بالى كان معناه الرؤية ومن شواهده قول الشاعر

نظرت الى من حسن الله وجهه - فيا نظرة كادت على رامق تقضى .

أو كان معناه تقليب الحدقة نحو المرئى طلباً لرؤيته .

---

(١) عبد الجبار الرؤية (المعنى جـ٤) صـ ٢٠٣، ابن متوية المجموع من المحيط بالتكليف جـ ١ صـ ٢١٣ ، وشرح الأصول الخمسة صـ ٢٤٧ .

(٢) اشارات المرام كمال الدين أحمد البياضى الحنفى صـ ٢٠٤ .

والنظر فى الآية التى معنا من هذا الضرب الآخير فإما أن يكون معناه الرؤية أو تقليب الحدقة نحو المرئى التماساً لرؤيته فإن كان الآول صلح الفرض، وإن كان الثانى تعذر حمله على الحقيقة لامتناع المقابلة والجهة فلا بد من حمله على الروية لأن النظر كالسبب للرؤية والتعبير بالسبب عن المسبب من أقوى وجوه المجاز، ومن ثم تكون الرؤية واقعة فى ذلك اليوم[1] .

موقف المعتزلة من الاستدلال بهذا الوجه :-

ويتمثل موقف المعتزلة من الاستدلال بهذا الوجه فيما آثاروه من اعتراضات وتأويلات للآية الكريمة فيما يلى أهمها :

أ- أن المعتزلة لا يسلمون أن يكون النظر الموصول بإلى بمعنى الروية إنما يكون معناه الانتظار بل قد ورد فى القرآن الكريم النظر بمعنى الانتظار معدى بإلى وذلك فى قوله تعالى (**وإن كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة**) (البقرة / ١٨٠) بل قد ورد النظر معلقاً بالوجه وعدى بإلى مرادا به الانتظار وذلك فى قول الشاعر :

وجوه يوم بدر ناظرات – الى الرحمن يأتى الخلاص[2] .

ومن ثم يكون النظر فى الآية مرادا به الانتظار ويكون المنتظر فى الحقيقة محذوفاً والمنتظر منه مذكوراً على عادة للعرب معروفة على حد تعبير المرتضى، ويكون المعنى على هذا وجوه يومئذ ناظرة الى ثواب ربها منتظرة[3] .

الجواب :-

---

(١) شرح المواقف صـ ٢١١، ٢١٢، وشرح المقاصد جـ ٤ صـ ١٩٣، ونهاية الإقدام صـ ٣٦٩ ، ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازى صـ ١٩١، ١٩٢، وشرح الطوالع صـ ١٨٦ .

(٢) عبد الجبار الرؤية (المغنى جـ ٤) صـ ٢٠٧، وشرح الأصول الخمسة صـ ٢٤٥ .

(٣) عبد الجبار جـ ٤ صـ ٢٥٢، وشرح الأصول الخمسة صـ ٢٤٥، والشريف المرتضى غرر الفوائد ودور القلائد جـ ١ صـ ٣٦ .

(٤) اشارات المرام ص ٢٠٤.

وقد أجاب أهل السنة على هذا الآعتراض يمنع أن يكون النظر الموصول بإلى بمعنى الأنتظار، بل يقررون أن (جعل النظر الموصول بإلى للانتظار تعسف [٤] ويردون على شواهد المعتزلة بما يبطل دعواهم فيوجهون قوله تعالى (**فنظرة إلى ميسرة**) بأن لفظة إلى فى الآية الكريمة ليست صلة للنظر، بل لبيان المدة.

ويوجهون قول الشاعر: وجوه يوم بدر ناظرات...... الخ بأن المعنى (ناظرات الى جهة الله وهى العلو فى العرف، وذلك لرفع اليه الأيدى فى الدعاء وأو ناظرات الى آثارة: أى آثار الله من الضرب والطعن الصادرين من الملائكة التى أرسلها الله تعالى - لنصرة المؤمنين يوم بدر، وذكر بعض الرواة أن الرواية هكذا.

وجوه ناظرات يوم بكر.

وأن قائله شاعر من أتباع مسيلمة الكذاب.

والمراد بيوم بكر: (يوم القتال مع بنى حنيفة، لأنهم بطن من بكر بين وائل وأراد بالرحمن مسيلمة، وعلى هذا فالجواب ظاهر)[١].

ويجيب أهل السنة على تفسير المعتزلة النظر فى الآية بالأنتظار بأن أنتظار النعمة يوجب الحسرة والغم وهذا لا يلائم سوق الآية (لبشارة المؤمنين، وبيان أنهم يومئذ فى غاية الفرح والسرور، والأخبار بانتظارهم النعمة والثواب لا يلائم ذلك، بل ربما ينافيه، لأن الأنتظار موت أحمر، فهو بالغم والحزن والقلق وضيق الصدر أجدر[٢]

ويجيب أهل السنة على تأويل المعتزلة الآية وأن فيها مجازا بالحذف وتقديره(**الى ثواب بها منتظرة**) يجيبون على ذلك بأن هذا عدول عن الحقيقة أو المجاز المشهور فى الحذف الذى لا يظهر فيه قرينة تعيين المحذوف[٣].

ولكن المعتزلة تجيب على أن الأنتظار سبب للغم مناف لما سيقت له الآية بأن

---

(١) شرح المواقف ص ٢١٤، ٢١٥.

(٢) شرح المقاص جـ ٤ ص ١٩٤.

(٣) نفس المصدر السابق صـ ١٩٤ .

الأنتظار هو توقع الشئ الذى يعلم حصوله فى المستقبل ويظنه وذلك ينقسم فإن كان ما ينتظره يحتاج اليه فى الحال، ويلحقه بفقده مضرة، كانتظار الجائع المأكول، والمحبوس الخلاص، فذلك يوجب الحسرة. وكذلك لو انتظر مالا يحتاج اليه ولكنه يخشى فوته،ولا يثق بحصوله فأنه قد نلحقه الحسرة. وأن كان ما ينتظره غير محتاج اليه فى الحال، وثيق بحصوله فى الوقت الذى ينتظره وجميع ما يشتهيه فى الحال حاصل، فإن ذلك لا يوجب الحسرة فإذا قيل ان الأنتظار يورث الحسرة فإنما يراد به الوجه الأول وكل ما ورد فى الأمثال والشعر فانما يراد به الوجه الأول لأنه المألوف المشاهد، أما الوجه الثانى فى الأنتظار منها يقول عاقل انه يورث حسرة وغماً، الا ترى أن من كان على مائدة وعليها الوان الطعام اللذيذة يأكل منها ويلتذ بها، وينتظر لونا آخر ويتيقن وصوله اليه، فإنه لا يكون فى تنغيص ولا تكدير، بل يكون فى سرور متضاعف، حتى لو قدم اليه الأطعمة كلها لتبرم بها، كذلك حال أهل الجنة لا يكونون فى غم وتنغيص إذا كانوا يتيقنون وصولهم الى ما ينتظرون على كل حال [1].

وفى كلام المعتزلة هذا ما يضعف قول أهل السنة بأن الأنتظار سبب للغم لا يصح على أهل الجنة والأولى بهم أن يتمسكوا فى أن حمل المعتزلة الآية على حذف مضاف عدول عن الحقيقة لا مبرر له

ب- وعلى التسليم بأن النظر ليس مرادا به فى الآية الانتظار فلا يكون معناه الرؤية كما ذهب اليه أهل السنة وإنما المراد به تقليب الحدقة الصحيحة نحو المرئى، ويكون تعالى قد ذكر نفسه، وأراد غيره وهو ما يصح عليه النظر من قبله على طريقة

---

(١) عبد الجبار الرؤية (المغنى جـ ٤، ص ٢١٠ وشرح الأصول الخمسة ص ٢٤٧، ٢٤٨

(٢) عبد الجبار الرؤية (المغنى جـ ٤ ص ٢٥٢ ومتشابه القرآن جـ ٢ ص ٦٧٣، ٦٧٤ وتنزيه القرآن عن المطاعن ص ٣٥٨، ٣٥٩ وشرح الأصول الخمسة ص ٢٤٦ وما بعدها والشريف المرتضى غرر الفوائد ودرر الفوائد جـ ٦ ص ٣٦٠.

المجاز بالحذف حيث إن المرئى فى الحقيقة مجذوف على غرار قوله تعالى وأسأل القرية، وجاء ربك وانى ذاهب الى ربى [٢] .

الجواب :

وقد أجاب أهل السنة على هذا بأن أطلاق النظر على تقليب الحدقة نحو المرئى مجاز من (باب اسم المسبب: الذى هو الرؤية على سببها الذى هو التقليب وعلى تقدير كون النظر حقيقة فى التقليب الذى ليس بمراد يجب حمله فى الآية على الرؤية مجازا لرجحانه على الأضمار الذى يحتمل وجوها كثيرة، كنعمة الله، وجهة الله، وآثار الله ولا قرينة ههنا معينة لبعضها فالتعين تحكم لا يجوز لغة، فوجب المصير الى المجاز المتعين ثم نقول أيضا: تقليب الحدقة طلبا للرؤية بدون الرؤية لا يكون نعمة بل فيه نوع عقوبة، فلا يكون مراداً فى الأية وتقليب الحدقة مع الرؤية التجوز وحده فلا يضم اليه الأضمار تقليلا لما هو خلاف الأصل، فان تقليب الحدقة يكون سببا عادياً للرؤية واطلاق اسم السبب للمسبب مجاز مشهور فلتحمل الآية على التجوز عن الرؤية بلا أضمار شئ، وهو المطلوب [١].

جـ - ومما آثاروه من اعتراضات ما زعموه من أن (الى) فى الآية ليست حرفا حتى تكون صلة لقوله (ناظرة) وأنما هى واحد آلالاء التى هى النعم والمعنى على هذا وجوه يومئذ ناضرة آلاء ربها منتظرة ونعمة مترقبة [٢].

الجواب :

ويجيب أهل السنة على ذلك بأن (كون (الى) اسما بمعنى النعمة لو ثبت فى

---

(١) عبد الجبار الرؤية (المغنى جـ ٤ ص ٢٥٢ ومتشابه القرآن جـ ٢ ص ٦٧٣، ٦٧٤ وتنزيه القرآن عن المطاعن ص ٣٥٨، ٣٥٩ وشرح الأصول الخمسة ص ٢٤٦ وما بعدها والشريف المرتضى غرر الفوائد ودرر الفوائد جـ ٦ ص ٣٦٠.

(٢) شرح المواقف ص ٢١٧.

(٣) عبد الجبار شرح الأصول الخمسة صـ ٢٤١، الشريف المرتضى غرر الفوائد ودرر القلائد جـ ١ صـ ٣٦.

(٤) شرح المقاصد جـ ٤ ص ١٩٤

اللغة فلا خفاء في بعده وغرابته وإخلاله بالفهم عند تعلق النظر به، ولهذا لم يحمل الآية عليه أحد من أئمة) التفسير في القرن الأول والثاني بل أجمعوا على خلافه[٤] وبعد فأن(**اللفظ نص في رؤية النظر بعد ما نفيت عنه التأويلات الفاسدة**)[١]

لا سيما وأنه قد ورد عن بعض السلف تفسير النظر في الأية برؤية وجه الله الكريم. فعن الحسن (**وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة**) أى (نظرت الى ربها فنضرت بنوره وقال أبو صالح عن أبي عباس رضى الله عنهما ، (**الى ربها ناظرة**) قال: تنظر الى وجه ربها عز وجل وقال عكرمة: (**وجوه يومئذ ناضرة**) ، وقال من النعيم، الى ربها ناظرة) قال تنظر الى ربها نظرا، ثم حكى عن ابن عباس مثله[٢].

الآية الثانية :

والآية الثانية من الآيات التي تمسك بها أهل السنة في الأستدلال على وقوع رؤيته عز وجل قوله تعالى تحقيرا للكافرين (**كلا أنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون**)

(**المطففين/ ١٥**)ووجه الاحتجاج بلآية أن الله أخبر عن الكفار على سبيل **الوعيد بحجبهم عنهم وخصهم بذلك** فلزم كون المؤمنين مبرئين عنه فوجب أن لا يكونوا محجوبين عنه بل رائين له.

والا لم يكن في الإخبار عن الكفار على سبيل الوعيد بأنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فائدة.

اذ عقاب الله الكافرين بحجبهم رؤيته، يدل على أنه يثبت المؤمنين برفع الحجاب لهم عن أعينهم حتى يروه[٣].

---

(١) نهاية الاقدام ص ٣٦٩

(٢) شرح العقيدة الطحاوية ص ٢٠٥

(٣) شرح المواقف ص ٢١٧، شرح الطوالع ص ١٨٧ وشرح المقاصد ص ١٩٥، الاعتقاد على مذهب السلف للامام ابو قبكر البيهقى ص ٥٦.

(وذكر الطبرى وغيره عن المزنى عن الشافعى. وقال الحاكم: حدثنا الأصم حدثنا الربيع بن سليمان قال: حضرت محمد إدريس الشافعى، وقد جاءته رقعة من الصعيد فيها: ما تقول فى قول الله عز وجل: **(كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون)**

فقال الشافعى: لما أن حجب هؤلاء فى السخط، وكان فى هذا دليل على أن أولياءه يرونه فى الرضى[1].

موقف المعتزلة من الاستدلال بهذه الأية:

وتروغ المعتزلة من الاستدلال بالأية على اثبات الرؤية فتقرر المعتزلة أن الظاهر لا يدل على أن الكفار يوم القيامة محجوبون عن رؤية الله لأنه تعالى قال عن ربهم ولم يقل عن رؤية ربهم فالظاهر ليس دالاً لأهل السنة. **(أنكم اذا عدلتم عن الظاهر فلستم بالتأويل أولى منا، فنحمله على وجه يوافق دلالة العقل[2].**

على أن فى الأية وصفا يختص الكافرين، وليس فيه دلالة على أن غيرهم بخلافه فمن أين أن أولياء الله يجب أن يروا الله ؟ وهل هذا إلا استدلال بدليل الخطاب ذلك الذى لا يعتمد فى أصول الفقه فكيف فى أصول الدين[3] .

---

(١) شرح العقيدة الطحاوية ص ٢٠٦.

(٢) شرح الأصول الخمسة ص ٢٦٧

(٣) عبد الجبار الرؤية (المغنى جـ٤) ص٢٢١، وشرح الأصول الخمسة صـ ٢٦٧ .

والجواب:

وقد أجاب أهل السنة على ذلك بأن حمل الآية على كون الكفار محجوبين عن ثواب ربهم خلاف الظاهر [١]

والاستدلال بالآية على وقوع رؤية المؤمنين له تعالى من قبيل الاستدلال بمفهوم المخالفة وهو حجة عند جمهور العلماء،

الآية الثالثة:

والآية الثالثة التى اعتمد عليها اهل السنة فى اثبات وقوع رؤيته جل وعل قوله تعالى (**للذين أحسنوا الحسنى وزيادة**) (يونس/ ٢٦) ووجه الاستدلال بالأية أن جمهور أئمة أهل التفسير فسرواالحسنى بالجنة والزيادة بالرؤية[٢] مستندين فى ذلك الى حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وما روى من أقوال الصحابة والتابعين فى تفسير الآية، فعن صهيب أنه قال: قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الآية (**للذين أحسنوا الحسنى وزيادة**) قال (اذا دخل أهل الجنة الجنة،وأهل النار النار نادى مناديا يا أهل الجنة إن لكم عند الله موعداً يشتهى أن ينجزكموه. قالوا: ماهذا الموعد....؟ ألم يثقل موازيننا، وينضر وجوهنا، ويدخلنا الجنة، ويخرجنا من النار. قال فيرفع الحجاب، فينظرون الى وجه الله عز وجل فما أعطوا شيئا أحب اليهم من النظر)[٣]،وروى عن ابى بن كعب وكعب بن عجرة، عن النبى « صلى الله عليه وسلم» فى قوله: للذين حسنوا الحسنى وزيادة) قال: النظر الى وجه الرحمن [٤] وعن أبى بكر الصديق رضى الله عنه فى قوله (**للذين أحسنوا الحسنى وزيادة**) قال زيدوا النظر الى ربهم، وفى رواية أبى الأحوص قال: النظر الى وجه الرب عز وجل.

---

(١) شرح المقاصد جـ ٤ ص ١٩٥ بتصرف.

(٢) نفس المصدر السابق والصفحة بتصريف.

(٣) مسند أحمد جـ ٣ :٩، ٤٢٢.

(٤) البهيقى الاعتقاد صـ ٧٧ .

ومثل ذلك قد روى عن حذّيفة بن اليمان وأبى موسى الأشعرى رضى الله عنهما، وعن الحسن (للذين أحسنوا الحسنى) قال الجنة وزيادة) .... قال : النظر الى وجة الرب عز وجل. وعن سعيد بن المسيب وعبد الرحمن بن أبى ليلى وعبد الرحمن بن سابط وقتادة وغيرهم من التابعين مثل قول الحسن فى تفسير الزيادة فى هذه الآية بالنظر الى وجه ربهم عز وجل[1].

موقف المعتزلة من الاستدلال بهذه الآية:

ولا يختلف موقف المعتزلة من هذه الآية عن موقفهم من الآيتين السابقتين أذ يقررون أن ما حمل أهل السنة فى الأية عليه من النظر الى وجه الرحمن لا يدل الظاهر عليه، لأن الزيادة قوله وزيادة لا ينبئ بنفسه عن المراد به، ويحتمل وجوه كثيرة ما رووه أخبار الأحاد لا يصح فيه طريقة العلم، فالتعليق بما قالوه لا يصح [2].

ويرى أبو على ان ما ذكروه لا يثبت عند الرواه ولو صح لكان معارضاً بما روى عن على عليه السلام وغيره أنهم قالوا فى تفسير الزيادة أنها فى تضعيف الحسنات، وهو الذى أراده عز وجل بقوله (**من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها**) (**الأنعام/ ١٦٠**)

ويرى بعض المعتزلة أن المراد بالزيادة هو التفضل الذى وعد الله المؤمنين به بقوله (**فيوفيهم أجورهم ويزيدهم من فضله**) (**النساء / ١٧٣**) فاذا كان تأويله مختلفا فيه، فلم صار ما ذكروه بأن يكون هو المراد أولى مما قلناه[3].

---

(١) البيهقى الاعتقاد ص ٧٨
(٢) عبد الجبار المغنى جـ ٤ ص ٢٢١، ٢٢٢
(٣) عبد الجبار الرؤية المغنى جـ ٤ ص ٢٢٢ وانظر متشابه القرآن جـ ١ ص ٣٦١، ٢٦٢
المغنى جـ ٤ ص ٢٢٢

والجواب:

ويمكن أن يجاب على المعتزلة بأن ذلك لا يجديهم نفعا أمام ما قدمناه من تفسير(رسول الله صلى الله عليه وسلم) للأية وأقوال الصحابة والتابعين السالفة الذكر وردهم بأنها أخبار آحاد مدفوع بأن كثرة الرويات لها تجعلها من قبيل المتواتر المعنوى، لكن الذى يدل عليه كلام المعتزلة أنهم مصرون على صرف هذه النصوص عن ظاهرها وحملها على ما يوافق دلالة العقل كما صرحوا بذلك مراراً.

٢-أحاديث السنة الشريفة:

فإذا جاوزنا آيات القرآن الكريم التى يدل ظاهرها على وقوع رؤيته تعالى بالأبصار الى السنة الشريفة وجدنا هناك أخباراً كثيرة تظاهرت عن النبى« صلى الله عليه وسلم» يدل ظاهرها هى الأخرى على وقوع رؤية المؤمنين يوم القيامة - له عز وجل (وقد صحح هذه الأحاديث من توثق به من أئمة الحديث[(١)].

فقد روى القدر المشترك منها (سبعة وعشرون صحابيا رواه أمير المؤمنين أبو بكر الصديق، وعلى وعبد الله بن عمر، وابن مسعود، وأبن عباس، وأبى بن كعب، ومعاذ ابن جبل ، وزيد بن ثابت، جرير بن عبد الله، وأبو سعيد الخدرى، وأبو هريرة، وأبو موسى الأشعرى ، أبو رزين لقيط العقيلى وجنادة بن أبى أمية، وأنس بن مالك وصهيب بن سنان، وحديقة بن اليمان، وعماد بن ياسر، وأبو أمامة الباهلى، وأبو بويدة، وثوبان، وعبد الله بن حارث الزبيدى عبادة بن الصامت، وفضالة بن عبيد، وبويدة، وعمارة بن روبية الثقفى، وعدى بن حاتم الطائى رضوان الله عليهم أجمعين[(٢)] .

فيما يلى طائفة من أشهرها :

(فعن جرير بن عبد الله البجلى قال: كنا جلوساً عند رسول الله« صلى الله

---

(١) شرح المقاصد جـ ٤ ص ١٩٥.

(٢) اشارات المرام كمال الدين البيساض ص ٢٠٥.

عليه وسلم » (فنظر الى القمر) ليلة البدر فقال : إنكم ستعرضون على ربكم عز وجل فترونه كما ترون هذا القمر لا تضارون فى رؤيته فإن استطعتم أن لا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس وقبل غروبها إفعلوا[1] .

- وعن سعيد بن المسيب، وعطاء بن يزيد الليثى أن أبا هريرة أخبرهما أن ناساً قالوا للنبى «صلى الله عليه وسلم » هل نرى ربنا عز وجل فقال النبى «صلى الله عليه وسلم» هل تضارون فى القمر ليلة البدر ليس دونه سحاب ؟قالوا : لا يا رسول الله : قال : فهل تضارون فى الشمس ليس دونها سحاب ؟ فقالوا لا يا رسول الله، قال : فإنكم ترونه كذلك يحشر الناس يوم القيامه، فيقال من كان يعبد شيئاً فليتبعه، فمنهم من يتبع الشمس، ومنهم من يتبع القمر، ومنهم من يتبع الطواغيت وتبقى الأمة فيها منافقوها فيأتيهم الله عز وجل فى غير صورته، فيقول : أنا ربكم فيقولون : نعوذ بالله منك هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا عز وجل، فإذا جاء ربنا عز وجل عرفناه، فيأتيهم الله عز وجل فى صورته التى يعرفون فيقول : أنا بكم فيقولون : أنت ربنا فيتبعونه ويضرب الصراط بين ظهرى جهنم[2] .

جـ - عن أبى سعد الخدرى رضى الله عنه - قال : (قلنا : يا رسول الله أنرى ربنا - عز وجل - فقال رسول الله «صلى الله عليه وسلم» هل تضارون فى رؤية الشمس اذا كان يوم صحو؟ فقلنا : لا قال : فهل تضارون فى رؤية القمر ليلة البدر أو قال صحواً؟ قلنا لا قال : فأنكم لا تضارون فى رؤية ربكم عز وجل - يومئذ (الا) كما تضارون فى رؤيتهما[3] .

د - عن أبى رزين العقيلى قال : (قلت : يا رسول الله كلنا يرى ربه عز وجل يوم القيامة ؟ وما آية ذلك فى خلقه ؟ قال : يا أبا رزين : أليس كلكم يرى القمر

---

(١) الحديث رواه البخارى فى مواقيت صلاة العصر، باب فضل صلاة العصر فتح البارى جـ ٢ صـ ٣٣ برقم (٥٥٤) .

(٢) رواه البخارى فتح البارى جـ ١١ صـ ٤٤٤ .

(١) رواه أحمد فى مسنده، انظر الفتح الربانى جـ ٢٤ صـ ٢٠٩ .

مخلياً به، قلت : بلى قال : فالله عظيم، قلت يا رسول الله : فكيف يحيى الله الموتى وما آيته فى خلقه ؟ قال أبو رزين أما مررت بوادى أهلك محلاً ثم مررت به يهتز خضراً ثم مررت به محلاً ثم مررت به يهتز خضراً، قال : قلت بلى، قال : فكذلك يحيى الله تبارك وتعالى الموتى، وذلك آيته فى خلقه[1] .

هـ - وعن أبى موسى الأشعرى عن النبى «صلى الله عليه وسلم» قال: [**وجنتان من فضة، آنيتهما وما فيهما، وجنتان من ذهب، آنيتهما وما فيهما، وما بين القوم وبين أن يروا ربهم تبارك وتعالى إلا رداء الكبرياء على وجهه فى جنة عدن[2]**] .

ودلالة هذه الأحاديث ونحوها ظاهرة على ثبوت رؤية المؤمنين ربهم من غير غموض ولا إبهام .

موقف المعتزلة من دلالة هذه الأحاديث : -

والمعتزلة التى أولت آيات القرآن الكريم الدالة على الرؤية وحملتها على ما يوافق دلالة العقل فى نفيها كما تزعم لا تعدم وسيلة لدفع الإحتجاج بهذه الأحاديث على وقوع الرؤية .

فيرون أن جميعها أخبار آحاد لا يجوز قبولها فيما طريقة العلم وإنما يعمل بأخبار الآحاد فى فروع الدين، وما يصح أن يتبع العمل به غالب الظن ولذلك لا يصح الرجوع الى أخبار الآحاد فى التوحيد والعدل وسائر أصول الدين(وذلك يبطل تعلقهم أى أهل السنة بهذه الأخبار ولو كانت صحيحة السند سليمة من الطعن فى الرواه، فكيف وقد طعن أهل العلم فى رواتهما وذكروا من حالهم ما يمنع من الرجوع الى خبرهم[3]) .

---

(١) رواه الامام أحمد فى مسنده جـ ٤ صـ ١١ .

(٢) رواه الامام البخارى فى تفسير سورة الرحمن باب (ومن دونهما جنتان) الفتح جـ ٨ صـ ٦٢٤، وأخرجه مسلم فى كتاب الإيمان باب اثبات الرؤية

(٣) عبد الجبار الرؤية المغنى جـ ٤ صـ ٢٢٥، وانظر شرح الأصول الخمسة صـ ٢٦٥ وما بعدها .

ويطعن المعتزلة فى رواة هذه الأحاديث واحداً واحداً حتى الصحابه منهم اذ قالوا [**فى حديث أبى هريرة أنه لا يعمل به لعساهله فيما كان يرويه عن رسول الله « صلى الله عليه وسلم » وخلطه ما كان يرويه عنه فى أمور يرويها عن غيره**[1]] .

ويرى أبو على الجبائى أنه لو وجب قبول هذه الأخبار فى الرؤية نظراً لما أدعى من ظهورها لوجب قبول الأخبار الواردة فى التشبيه لأنها أظهر من ذلك وأشهر، فأن وجب قبول أخبار الرؤية لوجب قبول أخبار التشبيه [**ولا وجه ترد به هذه الا ويقتضى رد تلك**[2]] .

الجواب :-

أنه لا يخفى ما فى كلام المعتزلة من تعسف يعكس لنا ما سبق أن آشرنا اليه من أصرارهم على نفى رؤيته تعالى أذ أن هذه الآحاديث من أحاط بها معرفة يقطع بأن رسول الله «صلى الله عليه وسلم» قد قالها ولا وجه لتأويلها وصرفها عن ظاهرها ولا وجه كذلك لما قاله أبو على الجبائى من أنه لو وجب قبول أخبار الرؤية لوجب قبول أخبار التشبيه لأنها أظهر منها لأن الأخيرة تصادم نصاً محكماً من كتاب الله تعالى وهو قوله تعالى [ليس كمثله شىء وهو السميع البصير](الشورى/ ١١) وليس الأمر كذلك فى الرؤية أو أنها تتم من غير أحاطة ولا كيفية على ما هو مذهب أهل الحق متعنا الله جميعاً بالنظر الى وجهه الكريم وجعلنا من اللذين تجرى من تحتهم الأنهار فى جنات النعيم .

لكن إذا كان الدليل العقلى الذى أقامه أهل السنة على جواز رؤيته تعالى، لم ينطهص لمواجهة ما ورد عليه من طعون واعتراضات مما جعل الإمام المشهرستانى يعلق على ذلك قائلاً قد وردت عليه [**الدليل العقلى**] تلك الأشكالات ولم تسكن النفس فى جوابها كل السكون ولا تحركت الأفكار العقلية الى التقصى عنها كل الحركة[1] .

---

(١) عبد الجبار الروية المغنى جـ ٤ صـ ٢٢٧ .

(٢) عبد الجبار الرؤية المغنى جـ ٤ صـ ٢٣٧ ، ٢٣١ ، وشرح الأصول الخمسة صـ ٢٦٨ وما بعدها .

(١) الشوستانى نهاية الإقدام صـ ٣٦٩ .

وفى الوقت نفسه لم تسلم النصوص التى استدل بها أهل السنة على وقوع رؤيته تعالى من التأويل تارة والطعن تارة أخرى مما جعل دلالتها فى هذه المسألة ظنية غير مفيدة للقطع على حد تعبير شارح المقاصد [لا يفيد القطع ولا ينفى الاحتمال](١)

أقول اذا كان ذلك كذلك الا يحملنا ذلك على مطالبة أهل السنة بما يفيد الجزم واليقين على ما ذكروه من وجوب وقوع رؤية المؤمنين له عز وجل فى الآخرة أن ذلك ما تسعفنا به مصادر أهل السنة حيث تقدم لنا دليلاً آخر لا، يعتد به الشك أو تصيبه الطعون .

٣- الأجماع :-

يرى متكلموا أهل السنة من الأشاعرة والماتريدية أن المعتمد فى الاستدلال على وقوع رؤيته عز وجل هو الاجماع، ويعنون به اتفاق الأمة على وقوع رؤية المؤمنين له تعالى، وذلك قبل ظهور المخالفين القائلين بنفيها، ويتجلى ذلك [فى ابتهالهم الى الله سبحانه فى طلب لذة النظر الى وجهه الكريم، وتعلم قطعاً من عقائدهم أنهم كانوا ينتظرون ذلك وأنهم كانوا قد فهموا جواز انتظار ذلك وسؤاله من الله سبحانه بقرائن أحوال رسول الله «صلى الله عليه وسلم »(٢) .

وأجماعهم أيضاً على [كون الآيات والأحاديث الواردة فيها على ظواهرها (وهذا الاجمال مفيد لليقين(٣)) .

وبعد فإذا كان ما ساقه أهل السنة من أدلة على وقوع رؤيته تعالى تفيد أن ذلك أنما يكون فى الدار الآخرة، فماذا عن رؤية الله تعالى فى الدنيا وذلك ما تعالجه مما يلى :

---

(١) شرح المقاصد جـ ٤ صـ ١٩٥ .

(٢) الاقتصاد فى الاعتقاد للغزالى تحقيق د. مصطفى عمران صـ ١٧٢، ١٧٣ .

(٣) شرح المواقف صـ ٢١٨ .

المبحث الثالث
رؤية الله في الدنيا

نشير بادىء ذى بدء الى أن الذين يقولون بإمكان رؤيته تعالى لا يقصرون ذلك الإمكان على أحدى الدارين دون الأخرى أنما يقولون بعموم ذلك فى الدنيا والآخرة، على ما ذكره شارح المقاصد من [**أنه لا يرى فى الدنيا وإن كانت ممكنة**[1]] أى رؤيته تعالى ويقرر ذلك شارح المواقف أو يقول (**اجتمعت الأئمة من أصحابنا : على أن رؤيته - تعالى - فى الدنيا والأخرة جائزة عقلاً**[2]) لكنهم يقررون عدم وقوع رؤيته تعالى لأحد فى الدنيا يقظة وإختلفوا فى رؤيته «صلى الله عليه وسلم» ربه ليلة عرج الى السموات العلى كما سيجىء بعد قليل وعللوا لعدم وقوع الرؤية له تعالى فى الدنيا بأن الرؤية { نوع من الادراك يخلقه الله تعالى متى شاء، فيخلقه فى عباده فى الجنة إكراماً لهم، ولا يخلقه فى الدنيا لكون رؤية الصانع تعالى مشروطة بزيادة وقوة إدراكية فى الباصرة تخلق فى بعض الأزمان فى الجنة[3] .

فالله غز وجل لا يرى فى الدنيا، ولا لكون الروية ضرباً من ضروب المستحيلات فى حقه وأنما لضعف قوانا البصرية وعجزها عن ذلك وهذا ما يوضحه شارح العقيدة الطحاوية بقوله { وإنما لم نره فى الدنيا لعجز أبصارنا لا لإمتناع الرؤية، فهذه الشمس اذا حدق الرائى البصر فى شعاعها ضعف عن رؤيتها، لا لأمتناع فى ذات المرئى، بل لعجز الرائى، اذا كان فى الدار الآخرة أكمل الله قوى الآدميين حتى أطاقوا رؤيته، ولهذا لما تجلى الله للجبل [**خر موسى صعقاً، فلما آفاق قال سبحانك تبت اليك وأنا أول المؤمنين**] (الأعراف /١٤٣) بأنه لا يراك حى إلا مات، ولا يابس الا تدهدها ولهذا كان البشر يعجزون عن رؤية الملك فى صورته، الا من أيده الله كما أيد نبينا، قال تعالى (**وقالوا لولا أنزل عليه ملك ولو أنزلنا ملكاً لقضى الأمر**) (الأنعام/ ٨) .

---

(١) شرح المقاصد جـ ٤ صـ ٢١٠ .

(٢) شرح المواقف صـ ١٨٥، ١٨٦ .

(٣) أشارات المرام صـ ٢٠٨ .

قال غير واحد من السلف، لا يطيقون أن يروا الملك فى صورته، لو أنزلنا عليهم ملكاً لجعلناه فى صورة بشر، وحينئذ يشتبه عليهم هل هو بشراً أوملك[1] .

لكن ماذا عن رؤيته تعالى مناماً أن ذلك موضع خلاف بين العلماء وقد نقل لنا ذلك الخلاف شارح المواقف أذ يقول [**هل يجوز أن يرى فى المنام فقيل: لا، وقيل نعم**[2]] .

معنى ذلك إننا أمام رأيين متقابلين أحدهما يقول بوقوع رؤيته تعالى فى المنام والآخر ينفى ذلك ولا شك أن لكل فريق منهما ما يعتمد عليه فيما يذهب اليه .

فالذين يقولون بعدم وقوع رؤيته تعالى مناماً وعلى رأسهم الشيخ أبو منصور الماتريدى والقاضى أبو بكر الباقلانى وغيرهم تمسكوا بأن المرئى فى المنام مثال ينزه عنه الصانع المتعال [3] .

والذين يقولون بجواز تلك الرؤية مناماً يقررونها على وجه بلا مثال لا كيفية حقيقة [وقد حكى القول بها عن كثير من السلف[4]] وتمسكوا بأن ما يقع فى الآخرة من المشاهدة جاز أن يقع فى المنام لبعض العباد بالمشاهدة الروحانية، وبما روى الترمذى، وأحمد بن حنبل، والدارمى، والطبرانى، رحمهم الله تعالى عن أبن عباس، ومعاذ ابن جبل، وعبد الرحمن بن عائش رضى الله تعالى عنهم عنه «صلى الله عليه وسلم» أنه قال [**رأيت ربى فى منامى فى أحسن صورة، فقال : يا محمد هل تدرى فيم يختصم الملأ الأعلى الحديث**][4] .

---

(١) شرح العقيدة الطحاوية صـ ٢١١ .

(٩٢ شرح المواقف صـ ١٨٦ - ٣٠٠ - أشارات المرام صـ ٢١٠ .

(٣) شرح المقاصد جـ٤ صـ ٢١٠ .

(٤) أشارات المرام صـ ٢١٠ .

لكن إذا كان الذين يقولون بوقوع رؤيته تعالى مناماً يقررون بأنها ليست رؤية حقيقية كما جاء ذلك على لسان شارح المواقف أذ يقول بعد أن ذكر الخلاف حول رؤيته تعالى مناماً [**والحق أنه مانع من هذه الرؤية، وإن لم تكن من رؤية حقيقية**[1]] .

أقول أذا لم تكن رؤيته فى المنام حقيقة، فماذا عساها أن تكون، ممزوجة بنوع وهم وخيال، وهما اللذان لا ينفكان عن عالم الحس الذى نزه الله ذاته عن مشابهته له ولسائر خلقه كما قال جل شأنه (**ليس كمثله شيء وهو السميع البصير**) تعالى ربى وتقدس عن ذلك علواً كبيراً .

ولعمرى أنها لمقالة الصوفية الذين لم يقيموا تصوفهم على آساس من الكتاب والسنة ولم يصلوا الى نهاية الطريق، فقد زينت لهم أحلامهم إنهم يرون الله رب العالمين وحتى يلبسوا كلامهم ثوب الصدق نسبوا ذلك الى بعض من السلف ولعل ما ذكره شارح المقاصد فى النص المتقدم قد بلغه عن هذا الطريق ولعل ما يؤيد ذلك ضعف الحديث الذى تمسك به القائلون برويته تعالى مناماً والآن الى انجاز ما سبق أن وعدنا به وهو الحديث عن رؤية الرسول «صلى الله عليه وسلم» ربه فى الدنيا .

---

(١) شرح المواقف صـ ١٨٦ .

المبحث الرابع
رؤيته «صلى الله عليه وسلم» ربه
في الدنيا

نشير بادىء ذى بدء الى أن رؤيته «صلى الله عليه وسلم» ربه ليلة معراجه بقلبه ليس محل خلاف بين العلماء إنما النزاع بينهم فى أنه «صلى الله عليه وسلم» قد رآه بعينيه فمنهم من نفى رؤيته بالعين، ومنهم من أثبتها له «صلى الله عليه وسلم» [وحكى القاضى عياض فى كتابه (الشفاء) اختلاف الصحابة ومن بعدهم فى رؤيته «صلى الله عليه وسلم » وإنكار عائشة رضى الله عنهما أن يكون «صلى الله عليه مسلم » رأى ربه بعين رأسه، وإنها قالت لمسروق حين سألها : هل رأى محمد ربه؟ فقالت : لقد قف شعرى مما قلت، ثم قالت : من حدثك أن محمداً رأى ربه فقد كذب، ثم قال : وقال جماعة بقول عائشة رضى الله عنها، وهو المشهور عن ابن مسعود وأبى هريرة واختلف عنه، وقال بإنكار هذا وامتناع رؤيته فى الدنيا جماعة من المحدثين والفقهاء والمتكلمين .

وعن ابن عباس رضى الله عنهما : أنه « صلى الله عليه وسلم » رآه بعينه وروى عطاء عنه : أنه رآه بقلبه، ثم ذكر أقوالاً وفوائد، ثم قال وأما وجوبه لنبينا « صلى الله عليه وسلم » والقول بأنه رآه بعينه فليس فيه قاطع ولا نص، والمعول فيه على آيتى النجم، والتنازع فيهما مأثور، الاحتمال لهما ممكن[1]] .

لكن إذا كان حديث ابن عباس رضى الله عنهما وهو أنه « صلى الله عليه مسلم » رآه بعينه حديثاً ضعيفاً رواه ابن خزيمة فى كتاب التوحيد بألفاظ مضطربة ألا يجعلنا ذلك نميل الى ما ذكره القاضى غياض من أنه « صلى الله عليه وسلم » لم يرى ربه بعينيه والى ذلك ذهب شارح العقيدة الطحاوية فبعد أن ذكر نصوص من كلام

---

(١) شرح العقيدة الطحاوية صـ ١٤٣، ١٤٤ .

القاضي يقول [وهذا القول الذي قاله القاضي عياض رحمه الله هو الحق، فإن الرؤية في الدنيا ممكنة، إذ لو لم يكن ممكنة لما سألها موسى عليه السلام، لكن لم يرد نص بأنه «صلى الله عليه وسلم» رأى ربه بعين رأسه[1]] ويذكر نصوص يتأيد بها في نفي رؤيته «صلى الله عليه وسلم» ربه بعينه فيقول [بل ورد ما يدل على نفي الروية، وهو ما رواه مسلم في [صحيحه] عن أبي ذر رضي الله عنه قال : [سألت رسول الله «صلى الله هليه وسلم» هل رأيت ربك ؟ فقال [نوراً أنى أراه][2] وفي رواية [رأيت نوراً] وقد روى مسلم أيضاً عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه أنه قال : [قام فينا رسول الله «صلى الله عليه وسلم» بخمس كلمات فقال : إن الله لا ينام ولا ينبغي له أن ينام، يخفض القسط ويرفعه يرفع اليه عمل الليل قبل عمل النهار، وعمل النهار قبل عمل الليل، وحجابه النور] وفي رواية : [النار، لو كشفه لأحرقت سبحان وجهه ما انتهى اليه بصره من خلقه]، فيكون والله أعلم - معنى قوله لابي ذر [رأيت نوراً] أنه رأى الحجاب، ومعنى قوله [نور أنا أراه] : النور الذي هو الحجاب يمنع من رؤيته، فأنى أراه ؟ أى فكيف أراه والنور حجاب بيني وبينه يمنعني من رؤيته ؟ فهذا صريح في نفي الرؤية، والله أعلم[3] .

لكن اذا كانت رؤية الله تعالى لا تقع في الدنيا رغم امكانها عقلاً وكانت انما تقع في الآخرة لقيام أدلة السمع على ذلك كما مر بيانه، فإنه والحالة هذه لا يكون هناك مجال للسؤال عن زمان وقوع تلك الرؤيا ذلك أن الأرض تكون غير الأرض والسموات كذلك يوم القيامة كما جاء في القرآن الكريم إذ يقول الله تعالى فيه (يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات) (إبراهيم/٤٨) وعندئذ تكور الشمس تنكدر النجوم وتنتثر الكواكب فلا تكون هناك أفلاك حتى تتحرك، ومن ثم ينعدم الزمان اذ هو كما يقال مقياس حركة الفلك.

---

(١) شرح العقيدة الطحاوية صـ ١٤٤ .

(٢) صحيح أخرجه مسلم في آخر كتاب الايمان .

(٣) العقيد الطحاوية صـ ١٤٤ .

لكن إذا كان يوم القيامة متعدد المشاهد متنوع المواقف فإن السؤال الذى يفرض علينا نفسه هو أن يقال فى أى المواقف تكون رؤية الله تعالى بالإبصار وهذا بدوره يستتبع سؤالا أخرا مؤداه من الذى ينال هذا الشرف الذى لا يساميه شرف وتحصل له تلك اللذة التى لا تساميها لذة (**وهى النظر الى وجه الله الكريم) ؟**

وللأجابة على ذلك نقول: إن الرؤية حق لأهل الجنة وان المؤمنين يرون ربهم فيها بشهادة النصوص السالفة الذكر مثل ما رواه مسلم فى صحيحه عن صهيب قال: قرأ رسول الله « صلى الله عليه وسلم » (**للذين أحسنوا الحسنى وزيادة)** (يونس/ ٢٦) قال (**إذا دخل أهل الجنة الجنة، وأهل النار النار، نادى منادى: يا أهل الجنة، إن لكم عند الله موعدا يريد أن ينجزكموه، فيقولون: ما هو؟ ألم يثقل موازيننا ويبيض وجوهنا ويدخلنا الجنة ويجرنا من النار؟ فيكشف الحجاب، فينظرون إليه، فما أعطاهم شيئا أحب اليهم من النظر اليه،** وهى الزيادة. ومن الثابت كذلك أن المؤمنين يرون ربهم فى المحشر، لكن شارح الطحاوية يذكر لنا رأتيين آخرين مفادهما أن غير المؤمنين يشاركونهم فى رؤية ربهم التى تتم فى المحشر إذ يقول (**واختلف فى رؤية أهل المحشر على ثلاثة أقوال: أحدها: أنه لا يراه الا المؤمنون)**

الثانى: يراه أهل الموقف مأمنهم وكافرهم ثم يحتجب عن الكفار ولا يرونه بعد ذلك.

الثالث: يراه مع المؤمنين المنافقون دون بقية الكفار [1] وأنت خبير بضعف الرآيين الأخرين لما يلى:

(١) أن شارح الطحاوية قد ذكرهما مرسلين من غير دليل ولا نسبة لقائل، ولو كان لأحدهما أو كليهما دليل لذكره.

---

(١) العقيدة الطحاوية ص ٢١٢.

(٢) أنهما يتصادمان والنصوص الواردة فى أثبات الرؤية مثل قوله تعالى

(كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) (المطففين/ ١٥) حيث فسرها مثبتو الرؤية بأن الكافرين محجوبون عن رؤية ربهم.

وقوله تعالى (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة، وجوه يومئذ باسرة تظن أن يفعل بها فاقرة) (القيامة/ ٢٢: ٢٥) فقد قسمت الآية الناس يوم القيامة إلى فريقين: فريق نضر الوجوه برؤية الله عز وجل وأخر كالح الوجوه لتيقنه ما ينزل به من عظم الهول وسؤ المصير.

بقيت نقطة أخيرة بالأجابة عليه تكون قد وصلنا إلى نهاية المطاف وهى ما توهمه رؤية الله من لزوم الجهة.

رؤية الله والجهة:

نشير بادئ ذى بدء إلى أن: نفى الجهة عن الله تعالى كان أهم الأشياء التى حدث بالمعتزلة ومن لف لفهم إلى نفى الرؤية باعتبار أن الجهة من لوازم الجسيمة المحالة عليه تعالى.

وإن الذين يقولون بأن الله على عرشه بائن عن خلقه لا أشكال عندهم فى أثبات الرؤية ما داموا مقرون بجهة الفوق لله تعالى وهم مع ذلك يقررون أن رؤيته تعالى تكون من غير أحاطة ولا كيفية ومن ثم يتركز الأشكال عند الأشاعرة ومن سار فى فليكهم حيث ينفون الجهة عن الله تعالى ويثبتون رؤيته عز وجل فى الأخرة والواقع أنهم أرادوا الجمع بين الحسنيين:

الأولى: نفى الجهة عن الله تعالى باعتبارها من لوازم الجسيمة المستلزمة للمماثلة المنفية عنه عز وجل فى قوله تعالى (ليس كمثله شئ وهو السميع البصير) (الشورى/ ١١).

والثانية: إثبات الرؤية وعدم الخروج على اجماع الأمة قبل ظهور المخالف والأخذ بدلالة النصوص الواردة فى هذا المقام من كتاب الله وسنة رسوله « صلى الله

عليه وسلم» وعدم رد أقوال الصحابة والتابعيين وأتباعهم وسائر أئمة السلف رضوان الله عليهم المروية فى ذلك والأشاعرة يقررون أن الرؤية لا تستلزم الجهة وان الجهة ليست شرطاً من الجهة مباشرة فى تحقيق المرئى، وان المرئى قد يرى وليس فى جهة من الرائى. وقد ذكر الشهرستانى أن الشيخ الأشعرى قال (**لا يجوز أن تتعلق به الرؤية على جهة ومكان وصورة ومقابلة واتصال شعاع أو على سبيل أنطباع، فان كل ذلك مستحيل**)[1]. وقال القاضى أبو بكر الباقلانى: (**نراه تعالى بلا كيف ولا شبيه ولا تحديد**)[2] وقد ذهب متأخرو الأشاعرة كأمام الحرمين والغزالى الى (**أن الرؤية هى نوع كشف وعلم الا أنه أتم وأوضح من العلم**[3]).

وطريق هذا الانكشاف هو البصر، وهذا من مقدورات الله تعالى كما يقول امام الحرمين: (**قال أهل السنة: لا يمتنع فى قدرة الله تعالى ان يخصص من أراد بصفة هى فى التعلق بوجوده، بالإضافة الى العلم، كالادراك المتعلق بالمدركات مشاهدة، بالإضافة الى العلم بها على الغيب من غير درك، ثم تلك الصفة من مقدورات البارى** تعالى، وهى لا تتناهى وما لم يحله العقل التحق بالجائزات، سيما اذا اعتقد فى النصوص القاطعة من الكتاب والسنة[4].

---

(١) الشهرستانى: الملل والنحل جـ ١ ص ٩٢.

(٢) الباقلانى: الأنصاف ص ٤٨.

(٣) الغزالى: أحياء علوم الدبن جـ١ ص ١٠٨

(٤) امام الحرمين : العقيدة النظامية صـ ٢٨ .

ومن هنا فقد رأى أهل السنة - الأشاعرة - أنه ليس هناك مانع من أثبات الرؤية بالله تعالى مع نفى الجهة عنه، وذلك لأنهم (**عرفوا أن الجهة منفية، لأنها للجسمية تابعة وتتمة،**) وإن الرؤية ثابتة لأنها رديف العلم وطريقة، وهى تكملة له. فأنتقاء الجسيمة أوجب انتقاء الجهة التى من لوازمها، وثبوت العلم أوجب ثبوت الرؤية التى هى من روادفه وتكملاته، ومشاركة له فى خاصيته. وهى أنها لا توجب تغبيرا فى ذات المرئى، بل تتعلق به على ما هو عليه[1] والأشاعرة أذ ينفون الجهة عنه تعالى ويثبتون رؤيته عز وجل يقدمون العديد من الأدلة على أنه لا تعارض بين هذه وتلك وفيما يلى طرف من تلك الأدلة:

١- إن الإنسان يرى نفسه فى المرآة، ومعلوم أنه ليس فى مقابلة نفسه، وذلك أنه لما كان يبصر نفسه، وكانت نفسه غير حالة فى المرآة التى فى الجهة المقابلة فهو يبصر نفسه فى غير جهة [٢].

(٢) كما أن الله تعالى يرى نفسه ويرى خلقه، وهو ليس فى جهة من نفسه ولا من خلقه، فانه يجوز أن يراه الخلق من غير أن يكون مقابلا لهم، وفى جهة مخصوصة[٣].

٣- مما يدل على أن الله تعالى يجوز أن يرى من غير أن يكون فى جهة، أننا نعلمه سبحانه وتعالى، دون أن يقتضى هذا وجوده فى جهة، فكذلك يجوز أن نراه سبحانه دون أن يكون فى جهة [٤].

وعلى هذا يكون مذهب الإرشادة ومن سار فى فلكهم القول بوجوب الرؤية فى الآخرة سمعا أمرا ينسحم ومنهجهم الذى ارتضوه لأنفسهم.

---

(١) الغزالى: الأقتصاد فى الأعتقاد ص ٣٥.
(٢) الغزالى: الأقتصاد فى الأعتقاد ص ٢٩.
(٣) امام الحرمين: الإرشاد ص ١٨١، والغزالى: الأقتصاد فى الأعتقاد ص ٣١.
(٤) الإرشاد ص ١٨١.

تعقيب:

بان مما تقدم أن مثبتى الرؤية من أثبت منهم الجهة لله عز وجل ومن نفاها عنه تعالى مجمعون على أن رؤية المؤمنين له تعالى تقع فى الأخرة من غير إحاطة ولا كيفية، ولا وجه للمعتزلة فى نفيهم رؤية الله لأستلزام الرؤية الجهة، معتمدين فى ذلك على قياس الغائب على الشاهد، لا سيما أن حواس الإنسان فى الأخرة غير حواسه فى الدنيا قوة وحدة كما مرآنفا.

فضلا عن أن الله تعالى قد أمرنا بمعرفته حيث يقول (**فاعلم أنه لا إله الا الله**) (محمد/ ١٩) وذلك من غير إحاطة به كما قال سبحانه (**ولا يحيطون به علما**) (طه/ ١١٠) فلما لا نراه كذلك من غير إحاطة ولا كيفية ولا جهة أو مقابلة.

لما لا يخلق فينا إدراكا يناسب ذاته تعالى ما دام قد أخبرنا أننا نراه فى الأخرة فمالنا لا نؤمن بالله وما جاءنا من الحق ونأخذه مأخذ القبول والتسليم ولا نؤول شيئا من نصوص الكتاب الكريم أو التى صحت نسبيتها الى رسول الله « **صلى الله عليه وسلم** » فى السنة المطهرة أو تحملها على خلاف ظاهرها، بل نقول ما على الرسول إلا البلاغ وما علينا إلا الإيمان والتصديق.

الخاتمة والنتائج

١- أن مسألة رؤية الله بالأبصار من مسائل العقيدة الإسلامية التى كثر فيها الخلاف وطال نزاع المنتمين الى الملة فيها.

٢- أنه لم ينشأ الخلاف فى مسألة الرؤية استقلالاً وأنما جاء تبعا للخلاف حول مسألة الصفات.

٣- أن لم يقل واحد من علماء المسلمين أن المراد من رؤية الله بالإبصار هو الحال التى نجدها من أنفسنا عند أبصارنا للأجسام وسائر المرئيات.

٤- أن أهل السنة يقولون بإمكان رؤيته تعالى ويسلكون فى إثبات ذلك مسلكين أحدهما عقلى محض والأخر عقلى قائم على السمع

٥- أن المسلك العقلى الذى سلكه أهل السنة قائم على قياس الغائب على الشاهد حيث اعتبروا الوجود مصححا للرؤية فى الشاهد فكذلك يكون فى حق الغائب.

٦- أنه قد وجه على هذا المسلك العديد من الأعتراضات وقد ذكرناها وبينا رد أهل السنة على كل واحد منها وعقبنا على ذلك بأن هذه الإعتراضات جاءت نتيجة للافراط فى أستعمال العقل والأغراق بالجدل وبينا أن هذه الأعتراضات قد بلغت من القوة حداً جعل أهل السنة يعترفون بضعف هذا المسلك ويولون وجههم شطر المسلك العقلى القائم على السمع.

٧- أن المسلك العقلى القائم على السمع الذى سلكه أهل السنة فى الاستدلال على أمكان رؤيته تعالى قام على الأية الكريمة حكاية عن موسى عليه السلام (رب أرنى انظر اليك) حيث استنبطوا وجوها منها تحقق لهم ما أراده بيناها وجها وجها مع بيان موقف المعتزلة من كل وجه منها ورد أهل السنة عليهم.

٨- أن المعتزلة كانوا على الطرف المقابل لأهل السنة فحكموا بأستحالة رؤيته تعالى وقدموا على ذلك الدلائل العقلية والسمعية.

٩- أن الدلائل العقلية لدى المعتزلة تنحصر فى ثلاث دلائل: (دلالة المقابلة - دلالة الموانع - دلالة الإنطباع). فصلنا القول فيها وبينا موقف أهل السنة من كل واحدة منها.

١٠- أنه لما كانت رؤية الله من المسائل التى لا تتوقف صحة السمع عليها فقد جعلتها المعتزلة من المسائل التى يصح الإستدلال عليها بالسمع وقدموا ثلاث آيات من القرآن الكريم يتأيدون بها وقد بينا وجه استدلالهم بهذه الآيات ورد أهل السنة عليهم وعقبنا على ذلك بأن المعتزلة لا يسلم لهم ما أرادوه من استحالة الرؤية ما دامت حواس الإنسان فى الآخرة تختلف عن حواسه فى الدنيا قوة وحدة.

١١- أن كلا من أهل السنة والمعتزلة نافدوا ومنجمهم الذى ارتضوه لأنفسهم وهو قياس الغائب على الشاهد وعاب كل منهما على الآخر استعمال هذا القياس .

١٢- أن ما يرجح مذهب أهل السنة فى هذه المسألة ما قدموه من أدلة على وقوع الرؤية له تعالى فى الآخرة متمثلة فى نصوص الكتاب الكريم وأحاديث السنة الشريفة وقد وضح لنا من بيان موقف المعتزلة من هذه النصوص مدى إسرارهم على تأويلها وصرفها عن ظاهرها بما يتفق وقواعدهم العقلية.

١٣- على أن أهل السنه قدموا لنا دليلا لا يتطرق اليه الطعن هو الإجماع قبل ظهورها المخالفين على وقوع رؤيته تعالى بالأبصار .

١٤- أن أهل السنة وإن قالوا بجواز رؤية الله تعالى عقلاً فى الدنيا لم يقولوا بوقوعها لأحد فيها يقظة، أما مناماً فقد اختلف فى ذلك والصواب بأنها لم تقع لأحد كذلك.

١٥- أن رؤيته « صلى الله عليه وسلم » لربه ليلة عروجه الى السموات العلا من المسائل التى اختلف فيها العلماء والصحيح أنه « صلى الله عليه وسلم » لم يره ليلتها بعينى رأسه.

١٦- أن رؤية المؤمنين لله تعالى تكون فى الجنة وأن مثبتيها يجمعون على وقوعها من غير إحاطة ولا كيفية وان الاشاعرة الذين يقولون بنفى الجهة عنه تعالى لا يرون تعارضا بين ذلك وبين وقوع الرؤية ويقدمون العديد من الأدلة على ذلك.

١٧- أنه أمام نصوص القرآن الكريم وأحاديث السنة وإجماع الأمة على وقوع الرؤية له تعالى لا يسعنا إلا الإيمان والتصديق بوقوع رؤيته عز وجل سائلين إياه أن يمتعنا جميعاً بالنظر الى وجهه الكريم وبعد فإن أكن قد وفقت فى هذا البحث فمن الله تعالى وإن تكن الأخرى فحسبى أنى اجتهدت قدر طاقتى وعلى الله قصد السبيل وهو حسبنا ونعم الوكيل.



أهم مصادر البحث

١ -القرآن الكريم

٢ - الحديث الشريف

٣ - احياء علوم الدين للامام الغزالى . مطبعة صحيح

٤ - إشارات المرام . للعلامة كمال الدين أحمد الحنفى . مصطفى امبابى الحلبى .

٥ - الارشاد الى قواطع الأدلة، لإمام الحرمين . مطبعة السعادة بمصر، الانصاف للباقلانى . طبعة أولى .

٦ - تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل للقاضى أبى بكر الباقلانى، المكتبة الشرقية بيروت .

٧ - تنزيه القرآن عن المطاعن، للقاضى عبد الجبار، الطبعة الأولى .

٨ - شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار، مكتبة وهبة بالقاهرة .

٩ - مطالع الأنظار لأبى الثناء شمس الدين بن محمود بن عبد الرحمن الأصفهانى شرح طوالع الأنوار للقاضى عبد الله بن عمر البيضاوى، المطبعة الخيرية بالقاهرة ١٣٢٣ هـ.

١٠ - شرح العقيدة الطحاوية لقاضى القضاة على بن على بن محمد أبى العز الحنفى، طبعة أولى .

١١ - شرح المقاصد لسعد الدين التفتازانى، تحقيق د/ عبد الرحمن عميرة، مكتبة الكليات الأزهرية .

١٢ - شرح المواقف للسيد الشريف الجرجانى، مكتبة الكليات الازهرية، تحقيق د/ أحمد المهدى .

١٣ - صحيح مسلم بشرح النووى، المطبعة السلفية .

١٤ - الاعتقاد والهداية للامام البهيقى الطبعة الأولى .

١٥ - العقيدة النظامية، لإمام الحرمين، مكتبة السعادة بمصر .

١٦ - عذر الفوائد ودرر القلائد للشريف المرتضى، الطبعة الأولى .

١٧ - فتح البارى شرح صحيح البخارى، للإمام ابن حجر العسقلانى، المطبعة السلفية

١٨ - الفصل فى الملل والنحل للإمام ابن حزم الظاهرى، مكتبة السلام العالمية .

١٩ - الاقتصاد فى الاعتقاد، للامام العزالى تحقيق محمد أبو العلا مكتبة ومطبعة محمد على صبيح .

٢٠ - اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع، للإمام الأشعرى، تحقيق حمودة غراب، مكتبة الخانجى - متشابه القرآن للقاضى عبد الجبار، الطبعة الأولى .

٢١ - محاضرات فى التوحيد والعقيدة والفكر الحديث، أ. د. محمد شمس الدين إبراهيم .

٢٢ - محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للامام محمد الخطيب الرازى، مكتبة الكليات الأزهرية .

٢٣ - مسند الامام أحمد، دار الطباعة والنشر بيروت .

٢٤ - المحيط بالتكليف، للقاضى عبد الجبار، الدار المصرية للتأليف والترجمة .

٢٥ - المغنى للقاضى عبد الجبار، الطبعة الأولى .

٢٦ - الملل والنحل للشهرستانى، مكتبة ومطبعة صبيح .

٢٧ - نهاية الاقدام للشهرستانى، مكتبة زهران .

محتويات البحث — الصفحة

